ZNAK

MIESIĘCZNIK

CZYM JEST WIARA?

79

KRAKÓW
ROK XIII STYCZEŃ (1) 1961

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie	zł 12.—	miesięcznie	zł 16.80
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Grójecka 38 — Kiosk w kruchcie kościoła św. Jakuba; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 19. V. 1961 Druk ukończono w czerwcu 1961
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g Ark. druk. 8½
Zam. nr 200 25. V. 1961 Dodruk 1.500 egz. K-9

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XIII Nr 79 (1)

Styczeń 1961
KRAKÓW

Czym jest wiara?

Codzienne doświadczenia a ostatnio ankieta „Tygodnika Powszechnego" wskazują, że nie tylko niewierzący lecz i wierzący nie zawsze zdają sobie sprawę z problematyki związanej z wiarą religijną. Nie odróżniają często wiary od światopoglądu, podstaw rozumowych od samego aktu wiary, trudności religijnych od zwątpienia i odejścia. W niniejszym numerze jest o tym wszystkim mowa — w szczególności o p e w n o ś c i wiary.

Jak się to dzieje, że człowiek traci wiarę? Różne tu mogą działać przyczyny. Może mieć trudności intelektualne, może mieć chwile ulegania sugestii, czy sile argumentacji kogoś innego. Może znaleźć się w takich warunkach, że trudno mu będzie sprostać ciśnieniu opinii. Przez własne postępowanie — szereg sprzeniewierzeń czy też zaniedbań — może wprowadzić się w taką sytuację wewnętrzną, że będzie pragnął uwolnić się od Boga. Sam nacisk świata widzialnego zawsze zagraża wierze w invisibilia, *jeśli tej wiary w niewidzialne nie podsyca silne życie wewnętrzne. Życie wewnętrzne jest także walką z* mysterium iniquitatis.

Wreszcie człowiek może ulec zgorszeniu. Dla tych, którzy patrzą na życie licznych ludzi mieniących się wyznawcami Chrystusa, może nie być łatwo przezwyciężyć reakcje uczuciowe, nieraz pokonać wstręt, który z osób czy środowisk przenosi się na cały Kościół i na Boga samego — albo na Jego karykaturę. Nierzadko ktoś odchodzący usprawiedliwia się tym, że odchodzi od zła i fałszu w poszukiwaniu prawdziwego Boga czy jakiejś innej Prawdy.

Zapewne nie bywa to bez jakiejś winy porzucającego wiarę. Ale czy tylko jego winy? Nieraz zapewne lwią część odpowiedzialności ponoszą inni: chrześcijanie z imienia ale nie z życia.

Nie ma tu więc jakiejś „dyskryminacji" niewierzących. Jest tylko proste stwierdzenie, że wszyscy jesteśmy grzeszni; tylko Bóg jedynie może sprawiedliwie ocenić zasługi i winy. Bóg, który nie pozwoli drwić z Siebie, ale nie żąda więcej niż zdołamy wykonać i jest miłosierny.

Ks. ALEKSANDER FEDOROWICZ

MYŚLI NA TEMAT WIARY I EWANGELII

Wierzyć to znaczy uznawać za prawdę to, co ktoś inny mówi. Dlatego wierzy się nie tylko w coś, ale przede wszystkim komuś. Chrześcijaństwo w swojej istocie to nic innego niż uwierzenie Chrystusowi.

Zbyt często przez wiarę religijną rozumie się wyłącznie przeżycie wewnętrzne, jakieś przekonanie człowieka o rzeczywistości, której udowodnić nie potrafi. W tym ujęciu wiara przedstawia się jako coś samoistnego, wyodrębnionego, żyjącego własnym życiem w granicach podmiotu. Coś, co jeden posiada, a drugi nic. Tymczasem wiara to jest przede wszystkim stosunek do kogoś na zewnątrz będącego. Jest też czymś obiektywnym, a nie subiektywnym tylko. Wierzę mu albo nie wierzę. Ustosunkowuję się do niego i do tego, co mówi, w ten lub inny sposób.

Przedmiotem wiary chrześcijańskiej jest Ewangelia, czyli Dobra Nowina, głoszona przez Jezusa, zogniskowana, jak w soczewkach, w księgach czterech ewangelistów. Ewangelia się nie starzeje, jest ciągle żywa, przychodzi nam wprost od Chrystusa, wywołuje ferment, zmusza do zastanowienia, dzieli i jednoczy, gorszy i buduje, zupełnie jak w czasach, gdy Jezus sam chodził po miasteczkach Palestyny. Największą zasługą ewangelistów jest to, że w żaden sposób nie przesłaniają Chrystusa, i ani jego osoby, ani jego nauki nie załamują w pryzmacie swoich własnych przeżyć. Są pokorni i obiektywni. Te przymioty autorów złączone z gwarancją, jaką nam dają nauki historyczne i archeologiczne co do autentyczności prawdomówności Ewangelii, sprawiają, że ten, kto się z nią styka, staje oko w oko z Chrystusem. Odległość dwóch tysięcy lat ginie. Gdy czytam Ewangelię, jestem wśród ludzi patrzących ze zdumieniem na Łazarza wychodzącego z grobu. Widzę Jezusa zmęczonego przy studni w Sychar. Słyszę wycie tłumu: „ukrzyżuj, ukrzyżuj Go", gdy stoi na tarasie obok Piłata. Z przera-

żeniem widzę, jak Go na krzyż wciągają. A potem... „już miało się ku zachodowi", gdy wstąpił z uczniami do gospody i dał się poznać przy łamaniu chleba. W Ewangelii czytelnik znajduje nie tylko naukę Chrystusa, ale przede wszystkim Jego samego. Nawiązuje z Nim osobisty stosunek. Godzę się lub zaprzeczam, kocham lub nienawidzę. Nawet jeżeli pozostaję obojętny, to jestem obojętny w stosunku do Niego.

Ewangelia jest księgą wiary. Chrystus domagał się wiary w Siebie samego i w głoszone przez Siebie prawdy. Siła oddziaływania Jego osobowości była olbrzymia, skoro ludzie wierzyli Mu, chociaż głosił rzeczy najbardziej nieprawdopodobne, zwłaszcza dla Żydów z tamtego okresu. Czar i moc Jego słowa sprawiały, że tłum zapominał nawet o jedzeniu. Głodni całymi dniami wsłuchiwali się w Jego naukę, dopóki sam się nie zatroszczył o pokarm dla nich. Zbiegali się do niego z dalekich stron, a gdy chciał się usunąć na miejsce samotne, ścigali Go wytrwale. Słowom Jezusa towarzyszyły cuda. Uzdrawiał setki chorych, wskrzesił kilku zmarłych, burzę morską jednym słowem uspokoił, wodę w wino przemienił. Mimo to nie było łatwo w Niego uwierzyć. Będąc człowiekiem, przypisywał sobie i w czynach przejawiał atrybuty boskie. „Ja i Ojciec jedno jesteśmy", mówi o Bogu. „Kto mnie widzi, widzi i Ojca mego". „Jam jest światłość świata, kto za mną idzie, nie chodzi w ciemnościach". „Jam jest zmartwychwstanie i żywot, kto we mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie, a każdy, kto żyje i wierzy we mnie, nie umrze na wieki". Słuchający Go Izraelici dobrze rozumieli, że nazywał siebie samego Bogiem. Zmagali się w strasznym konflikcie wewnętrznym. Oczekiwali z utęsknieniem Mesjasza, ale chcieli go mieć bohaterem narodowym, wodzem, który wyzwoli lud z niewoli. Z tą myślą, gdy zobaczyli, że chleb się mnoży w rękach Jezusa, chcieli Go obwołać królem. Ale On uszedł spośród nich. Nawet uczniowie z naiwnością dzieci spierają się o pierwsze miejsca w Jego królestwie, chcą siedzieć po Jego prawicy i lewicy. Gdy objawił swoją chwałę na górze Tabor, zapalczywy Piotr zawołał: „Panie, dobrze, że tu jesteśmy, jeżeli chcesz, uczyńmy tu trzy przybytki: Tobie jeden, Mojżeszowi jeden i Eliaszowi jeden". Wierny uczeń widząc potęgę i chwałę Mesjasza sądził, że nadeszła godzina działania i walki. Ale w tej chwili obłok jasny przesłonił trzech mężów, a z obłoku dał się słyszeć głos: „Ten jest Syn mój miły, w którym dobrze upodobałem sobie, jego słuchajcie". Przerażony Piotr wraz z towarzyszami upadł na twarz i bał się bardzo. Kiedy oczy podnieśli, nikogo już nie widzieli, tylko samego Jezusa.

Wiara nie była łatwa. Dla Izraelity zgodzić się na to, że jakiś

człowiek jest prawdziwym Synem Bożym — tchnęło straszliwą herezją. Jak człowiek może być Bogiem, a Bóg człowiekiem. Cóż może mieć wspólnego przedwieczny, nieskończony, niepojęty Stworzyciel świata, „Ten, który Jest", ze zmęczonym człowiekiem, który śpi w łodzi czy siedzi u studni, a kiedyś zawiśnie w ranach na krzyżu? Nie dochodzi jeszcze do ich świadomości, że „Ten, Który Jest", mógł zechcieć doznać ludzkiego losu, biorąc sobie z matki ludzką naturę. I tak, nie przestając być wiecznym Bogiem, stał się prawdziwym człowiekiem, łącząc w Swojej Odwiecznej Osobie nieskończoną naturę Boga z naturą człowieka z nicości stworzonego. Wielu ludzi i dzisiaj gorszy się tą prawdą, nie rozumiejąc, że Bóg mógł to uczynić nie tracąc nic ze swojej wielkości, dlatego właśnie, że między Bóstwem a człowieczeństwem nie ma żadnej proporcji. Wielkość rzeczy stworzonych jest pojęciem względnym, ale wobec Boga wszechświat nie jest większy niż kawałek pszennego chleba. Przypisując sobie atrybuty Boskie, Chrystus w pełni uznawał równocześnie swoje człowieczeństwo. Z jakimś upodobaniem nazywa siebie „Synem Człowieczym". Pokornie modli się do Ojca. Wyznaje, że Ojciec większy jest niż On. Z tych samych ust wychodzą słowa: „Daj mi pić" i „Zanim Abraham był, Jam Jest".

Dla Izraelitów te sprawy były zupełnie niezrozumiałe. Nic też dziwnego, że dokoła Chrystusa wre straszna walka. Gdy powiedział: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy", chwycili kamienie, by Go kamienować. Spytał ich spokojnie: „Wiele dobrych uczynków okazałem wam od Ojca mego, za który z tych uczynków kamienujecie mnie." Odpowiedzieli: „Za dobry uczynek nie kamienujemy Ciebie, ale za bluźnierstwo, za to, że Ty będąc człowiekiem czynisz siebie Bogiem". Nie mogli wprost wytrzymać straszliwego napięcia psychicznego, które się wytwarzało między koniecznością uwierzenia temu człowiekowi a niemożliwością uwierzenia w to, co głosił. Trzeba Mu było zaufać więcej niż sobie. Uwierzyć wśród całkowitej ciemności.

Po cudownym rozmnożeniu chleba powiedział rozentuzjazmowanym tłumom, że da swoje Ciało za pokarm i Krew za napój. Znowu straszliwy wstrząs. Może niektórzy próbowali złagodzić te słowa, rozumieć je przenośnie, bo Chrystus z naciskiem powtarza: „Ciało moje prawdziwie jest pokarmem, a krew moja prawdziwie jest napojem", „Kto pożywa Ciało moje i pije Krew moją, ma żywot wieczny", podkreśla te prawdy kilkakrotnie, nie zostawiając żadnej wątpliwości, że należy Jego wypowiedź rozumieć dosłownie. Nie wytrzymali ciężaru tajemnicy. Odeszli gromadnie, choć jedli niedawno chleb cudem rozmnożony: „twarda jest ta mowa, któż jej słuchać może". Nie zatrzymał ich. Nie wyjaśnił,

nie złagodził swoich słów. Przeciwnie. Zwraca się do gromadki swoich najbliższych i pyta: „Czy i wy odejść zamierzacie?" Dla Piotra słowa Chrystusa były równie niemożliwe do przyjęcia, jak i dla innych. Jeszcze nie znał widoku hostii podawanej milionom ust. Pogrążony w całkowitej ciemności, zaufał Chrystusowi więcej niż sobie, uchwycił istotę wiary: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa żywota wiecznego".

Ewangelia pokazuje wiarę w jej dynamice, w jej przypływach i odpływach. Wiara nie jest czymś statycznym. Ma swoje spiętrzenia i swoje niziny. Wierzący może na nowo uwierzyć. Ewangelia z upodobaniem powtarza „i uwierzyli weń uczniowie Jego". Głęboko wzrusza głos nieszczęśliwego ojca: „ Wierzę, Panie, zaradź niedowiarstwu memu". Wiara się załamuje w Judaszu, niepokoi Piłata, wzbudza wściekłość faryzeuszów, wiarą i niewiarą popychane tłumy przychodzą i odchodzą, wołają „hosanna" i „strać go". Wiara przemienia Magdalenę, pociąga Piotra, celnika czyni apostołem. Okazuje się jakąś straszliwą siłą twórczą, która przekroczy granice Palestyny, pokoleń i wieków.

Ona buduje sierocińce, szpitale, leprozoria, uniwersytety i szkoły. Z niej, jak ze źródła, będzie czerpać kultura i sztuka europejska, a dziś już ogólnoludzka. Ten niesłychany dynamizm wiary ma tylko jedno źródło: osobę Chrystusa Pana.

Wiara chrześcijańska to jest uwierzenie komuś, komu się uwierzyć musi. Albo nie był Tym, Kim był, albo musi Mu się wierzyć. Nic dziwnego, że ci, którzy nie wierzą i chcą swoją niewiarę uzasadnić, usiłują Chrystusa unicestwić. Jeżeli jest, to jest „Światłością Świata", „Drogą, Prawdą i Życiem", a zatem nie ma Go i nigdy nie było. Jeżeli jest, to jest Bogiem i człowiekiem w jednej osobie — absurd w rozumieniu wielu, a więc wbrew najbardziej oczywistym świadectwom trzeba Go zepchnąć w nicość. Kapłani izraelscy byli w trudniejszym położeniu, ponieważ nie mieli za sobą przepaści dwudziestu wieków, w której mogli by Go pogrzebać i unicestwić, nie mogąc okropnego węzła w żaden sposób rozwiązać i nie chcąc uwierzyć, zabili Go. Kiedy nagie krwawe ciało zawisło na krzyżu, przestali się Go bać. Szydzili z Niego i mówili. „Jeśliś jest Synem Bożym, zstąp z krzyża". Ale Chrystus z krzyża nie zstąpił, tylko się modlił: „Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią". Potem obiecał łotrowi, który był na drugim krzyżu obok rozpięty, że dziś będzie z Nim w raju, zostawił ostatnie zlecenia Matce i uczniowi, którego miłował. Podjął wreszcie najstraszniejszą udrękę, jakiej może doznać człowiek kochający Boga, a mianowicie chciał przeżyć w swoim ludzkim sercu poczucie wewnętrznego opuszczenia przez

Boga i w ten sposób dopełnił miary ludzkiego cierpienia. Na koniec zawołał głosem wielkim: „Ojcze, w ręce Twoje oddaję ducha mego" i skonał.

Śmierci Jezusa towarzyszyło zaćmienie słońca i przedarcie na poły zasłony zakrywającej w Świątyni Jerozolimskiej miejsce najświętsze. Kapłani żydowscy zrozumieli, że popełnili błąd. Straszliwy dla nich problem wiary w Chrystusa, Boga-Człowieka, nie został rozwiązany. Jeden błąd drugim wspierają, pieczętują grób i straże przy nim stawiają. Trzeciego dnia, zgodnie ze swoją zapowiedzią, Chrystus zmartwychwstał. Kapłani są konsekwentni w swojej niewierze. Strażnikom, którzy im donieśli o wyjściu Chrystusa z grobu, dali dużo pieniędzy z poleceniem: „Powiadajcie, że uczniowie Jego przybyli w nocy i w czasie snu naszego wykradli go". Nie mogąc inaczej uzasadnić swej niewiary negują fakty. Czynią to zresztą bardzo niezgrabnie, bo powołują się na śpiących świadków.

Natomiast niewiara uczniów, która się pogłębiła w czasie męki, po zmartwychwstaniu — wobec narastającej oczywistości faktów — taje jak śnieg na wiosnę. Najdłużej opierał się Tomasz. Jest pewny, że przed trzema dniami zabity i pogrzebany człowiek nie mógł wstać z grobu o własnej mocy. Broni się przed wiarą, bo nie chce się zgodzić na to, co niemożliwe. Gdy mu zebrani wspólnie apostołowie ogłaszają radośnie: „Widzieliśmy Pana", odpowiada: „Jeżeli nie ujrzę na rękach Jego przebicia gwoździ i nie włożę palca mego w miejsce gwoździ, i nie włożę ręki mojej w bok Jego, nie uwierzę". Stawia warunki swojej wiary. Nie wystarcza, że go przyjaciele zapewniają. On musi własnym palcem dotknąć i sprawdzić. Po tygodniu Chrystus stanąwszy wśród uczniów zwrócił się wprost do Tomasza: „Włóż tu palec twój i oglądaj ręce moje, i wyciągnij rękę twoją, i włóż w bok mój, a nie bądź niewiernym, lecz wierzącym". Opór Tomasza się załamał. Stojąc przed żywym Chrystusem i dotykając śladów Jego ran, zgodził się na „niemożliwe", uwierzył. Rzekł: „Pan mój i Bóg mój". A Jezus mu odparł: „Uwierzyłeś dlatego, żeś mnie ujrzał. Tomaszu, błogosławieni, którzy mnie nie widzieli, a uwierzyli".

Ks. Aleksander Fedorowicz

PIOTR ROSTWOROWSKI OSB

ŚWIADECTWO BOGA
(ROZWAŻANIA NAD PROBLEMAMI WIARY)

Kto wierzy w Syna Bożego, ma świadectwo Boga w sobie.
(1 J 5, 10)

Artykuł niniejszy, w intencji autora, ma być przyjacielską rozmową z czytelnikiem, wspólnym wysiłkiem zastanowienia nad pewnymi problemami dotyczącymi wiary. Aby rozmowa nasza była owocna, będziemy się starali nie omijać trudności, ale zdawać sobie sprawę z ich istnienia i wagi, przyglądać się im i szukać na nie odpowiedzi. Nikogo nie powinno dziwić, że problem wiary nie jest łatwy do zrozumienia, chodzi bowiem o punkt spotkania ducha ludzkiego z niepojętą Mądrością Bożą.

1. WIARA JEST AKTEM ROZUMNYM

Pośród zagadnień dotyczących wiary logicznie pierwszym i najbardziej chyba dyskutowanym jest problem stosunku wiary do rozumu. Nie jest to może sprawa najżywiej interesująca tych, którzy już są „we wnętrznościach" wiary. Ich może więcej zajmują takie problemy, jak: wiara w życiu ucznia Chrystusowego albo wiara jako rozpoczęte już tu na ziemi widzenie Boga i życie wieczne. Niemniej jest to problem zawsze najbardziej palący, który w dzisiejszej sytuacji jest jeszcze aktualniejszy niż kiedykolwiek. Koniecznie trzeba tu ludziom dopomóc.

Kościół od samego początku swych dziejów niezmiennie naucza, że akt wiary jest aktem rozumnym, to znaczy r o z u m o w o u z a s a d n i o n y m. Oczywiście nie w tym sensie, że same prawdy wiary dadzą się rozumowo udowodnić, ale w tym sensie, że można dowieść, iż wierzyć należy, można wykazać — bez uciekania się w tym do świateł nadprzyrodzonych — że przyjmując wiarę człowiek postępuje słusznie, natomiast odrzucając ją postępuje niesłusznie.

Z takiego stanowiska nie wynika, że sam akt wiary

jest tylko konkluzją poprawnego rozumowania. Przyjmijmy na przykład, że ktoś bezbłędnie udowodnił istnienie Boga, historyczność i posłannictwo Chrystusa oraz Jego nieomylny autorytet, tudzież przedłużenie się tego posłannictwa i tego autorytetu w Kościele rzymsko-katolickim. Ten człowiek mógłby wyprowadzić z tego wniosek praktyczny: a więc należy się poddać nauczaniu Kościoła. Mógłby nawet powiedzieć: wobec tych argumentów ja się poddaję autorytetowi Kościoła i odtąd będę urabiał mój własny światopogląd i kierował mym postępowaniem według tego, co głosi Kościół. Czy taki człowiek byłby wierzącym? Zdawałoby się oczywiście, że tak, a jednak trzeba by odpowiedzieć: niekoniecznie. Dlaczego niekoniecznie? Czegoż może tu jeszcze brakować? Ten człowiek prawy wysiłkiem swego uczciwego myślenia doszedł do przeświadczenia o prawdziwości katolickiego Kościoła. Z tej konkluzji teoretycznej wyciągnął konsekwencje praktyczne. Czyż nie jest to już wiara? Nie przeczę, że w praktyce u podstaw takiej decyzji życiowej może już działać wlana w duszę przez Boga łaska wiary, bo Bóg niewidzialnie prowadzi szukającego prawdy człowieka, ale w tej chwili chodzi mi jedynie o stwierdzenie, że postulat rozumności wiary nie oznacza, że do samego aktu wiary można dojść bezpośrednio drogą rozumowania, ale znaczy tylko to, że człowiek jest zdolny rozumowo dowieść, że jego postawa wiary jest słuszna, że autorytet nauczycielski, rewindykowany przez Kościół katolicki, da się naturalnym rozumem udowodnić umysłom nie uprzedzonym, bez uciekania się w tym dowodzeniu do żadnych nadnaturalnych świateł. Sam wszakże akt wiary jest owocem nie ludzkiego rozumowania, ale udzielającego się człowiekowi światła łaski Bożej. Gdyby więc ten człowiek, o którym mówiliśmy wyzej, nie otrzymał jednocześnie tego światła, mógłby wprawdzie na podstawie łańcucha logicznie ze sobą powiązanych wniosków dojść do rozumnego przekonania, że powinien się poddać kierownictwu Kościoła, ale to przekonanie nie byłoby jeszcze wiarą, ale czysto ludzką konkluzją uczciwego i logicznie prawidłowego rozumowania. Wszystkie wysiłki ludzkie zatrzymują się u progu nadprzyrodzonej wiary. Tu leży zasadnicza bezsilność nasza w stosunku do nadprzyrodzoności, której naszymi siłami nie możemy ani dosięgnąć, ani na jej otrzymanie zasłużyć uczciwością naszego myślenia czy nienagannością naszej etycznej postawy. Wiara bowiem należy do zupełnie innego rzędu rzeczywistości i jako udział człowieka w poznaniu, jakie sam Bóg o sobie posiada, osiągnięta być może tylko na jednej drodze, a mianowicie przez dar miłosiernego Boga, ale daru tego On nie odmawia szczerze szukającym, bo On nas szuka więcej niż my Jego.

A więc jeżeli twierdzimy, że wiara nasza jest rozumna, to nie twierdzimy, że prawdy wiary same w sobie dadzą się udowodnić rozumowo, ani nawet że do aktu wiary można dojść przy pomocy samego tylko rozumu; twierdzimy natomiast, że rozum może nas zaprowadzić aż do samego progu wiary, a mianowicie aż do przeświadczenia, że uwierzyć jest rzeczą jak najbardziej uzasadnioną, a nawet że należałoby to uczynić. Z tym łączy się oczywiście i zdolność rozumu do wykazania niesłuszności wszystkich zarzutów przeciwko wierze i do udowodnienia, że żadna z prawd wiary nie jest sprzeczna ani z rozumem, ani z prawdziwymi osiągnięciami nauki. Rola rozumu nie kończy się jednak w momencie, gdy przychodzi wiara, ale wierzący używa nadal swego rozumu do zgłębiania i wyjaśniania prawd wiary, w miarę jak na to pozwala ich charakter nadprzyrodzonych tajemnic. To wszystko mamy na myśli, gdy twierdzimy, że wiara nasza jest rozumowa.

Ale już słyszę obiekcję czytelnika: w teorii wszystko to jest sensowne, ale życie temu zaprzecza. Wszyscy przecież znamy fakt istnienia wiary, i to nieraz bardzo mocnej i żywej wiary u ludzi zupełnie prostych i niewykształconych, a przeto radykalnie niezdolnych do rozwiązania problemów filozoficznych czy historycznych, jakie racjonalność wiary suponuje. Wszyscy znamy np. takie typy starych ludzi ze wsi, którzy się nie uczyli ani czytać, ani pisać, a jednak nie tylko że w Boga wierzą, ale nawet mają gorącą wiarę i osobisty kontakt z Bogiem w modlitwie. Powstaje więc pytanie, którego nie można zbyć jakimś sloganem: na czym się ta wiara opiera? Twierdzenie, że ta prosta i bez żadnego wykształcenia pobożna staruszka przestudiowała filozoficzny problem istnienia Boga oraz dowody historyczności Chrystusa, jest oczywistą niedorzecznością. Stąd dylemat: albo wiara nie musi się opierać na rozumie, bo ta kobieta, której wszelkich podstaw rozumowych brak, jednakowoż prawdziwie wierzy i według wiary żyje; albo wiara musi zawsze opierać się na rozumie, ale w takim razie zgódźmy się na wniosek, że ci prości ludzie nie mają prawdziwej wiary, można by nawet powiedzieć, że ich trwanie przy wierze nie jest uczciwe, gdyż nie jest uzasadnione. To po prostu fideizm. Jak wyjść z tego dylematu, bo ani jedna, ani druga alternatywa nie jest dla nas do przyjęcia. Twierdzimy bowiem z jednej strony, że wiara zawsze musi mieć podstawę rozumową i fideizm został raz na zawsze przez Kościół odrzucony jako fałszywy, ale z drugiej strony wcale nie mamy ochoty ani prawa przyjąć alternatywy przeciwnej, która dyskwalifikuje wiarę takich ludzi, jak np. Bernadeta z Lourdes czy dzieci z Fatimy. Cóż więc począć? Jak z tego wybrnąć?

Jesteśmy zdecydowani ratować obydwie zagrożone przez naszego oponenta wartości: z jednej strony charakter racjonalny wiary, a z drugiej strony autentyczność tejże u wielu ludzi zupełnie niewykształconych. Myślę, że bliższe przypatrzenie się zagadnieniu pozwoli nam zrozumieć, że te dwie rzeczy bynajmniej się wzajemnie nie wykluczają.

Zróbmy najpierw pewne rozróżnienie. Gdy chodzi o Kościół jako całość, należy powiedzieć, że, aby wiara Kościoła była rozumna, trzeba koniecznie, by tenże Kościół był w stanie rozumowo udowodnić przeciwko wszystkim zarzutom, iż jest w posiadaniu Boskiego Objawienia — i że ma misję nieomylnie nauczać wszystkich ludzi tej prawdy objawionej. Gdyby tego argumentami po ludzku sprawdzalnymi udowodnić nie mógł, trzeba byłoby zaprzeczyć twierdzeniu, że wiara Kościoła jest rozumna. Gdy jednak chodzi o poszczególnych ludzi, żądanie, by każdy z nich był zdolny wszystkie ewentualne obiekcje przeciwko wierze rozwiązać, i uważanie tego za warunek, aby móc uznać jego wiarę za rozumną, jest oczywiście nadmierne. Trzeba więc uznać, że wiara poszczególnego człowieka może być rozumna nawet wówczas, gdy nie odpowiedział on sobie na wszystkie obiekcje, które się czyni przeciwko wierze, a nawet gdy większości tych obiekcji w ogóle nie zna. U każdego jednak człowieka, nawet zupełnie prostego, wiarę zawsze poprzedza jakiś sąd o wiarygodności świadectwa, przez które Ewangelia do jego świadomości dociera. Ten sąd o wiarygodności nie jest jeszcze aktem wiary, ale aktem naturalnym rozumu, poprzedzającym i warunkującym akt wiary. Ten sąd może nawet nie być w pełni sformułowany, jak np. u dziecka sąd o wiarygodności rodziców, przez których usta dochodzi doń Objawienie Boże, ale sąd ten w jakiejś postaci zawsze jest. Dla dziecka wiarygodność rodziców jest jakby oczywista, ale to też jest sąd: sąd rozumny, gdyż poparty autorytetem całej ludzkiej natury. Żeby zaś wiara człowieka była rozumna, wystarczy, by ten sąd o wiarygodności był rozumny, a bynajmniej nie trzeba, by zawierał w sobie odpowiedź na wszystkie zarzuty przeciwko wierze. Trzeba jednak, by doprowadził do jakiejś pewności.

Do jakiej pewności? Czy konieczna jest taka bezwzględna pewność, jaką mamy w matematyce? Obserwując życie ludzkie widzimy, że człowiek najważniejszych nawet decyzji życiowych nie opiera na takiej bezwzględnej pewności, gdyż jest ona po prostu nieosiągalna. Co do niektórych rzeczy mamy wysoki stopień pewności, oparty na naszym własnym doświadczeniu zmysłowym, bośmy widzieli, słyszeli, dotykali... Człowiek jednak nie jest w stanie wszystkiego sam dociec ani wszystko osobiście sprawdzić i dla-

tego w większości swych życiowych rozstrzygnięć opiera się na świadectwie innych ludzi, którzy to sami sprawdzili, albo od takich się pośrednio lub bezpośrednio dowiedzieli, którzy te rzeczy widzieli lub w jaki inny sposób bezpośrednio ich doświadczyli. Nie byłem nigdy w Ameryce, ale nie mam żadnej wątpliwości, że Ameryka istnieje i moja ewentualna decyzja osiedlenia się w Ameryce może być całkiem rozumna, chociaż oparta na świadectwie innych ludzi. Pewność taką zwiemy „pewnością moralną". Pewność moralna oparta na ludzkim świadectwie nie jest nigdy pewnością absolutną i może mieć różne stopnie. Moja pewność co do istnienia Ameryki jest pewnością moralną bardzo wysokiego stopnia, gdyż na tym punkcie wszyscy ludzie są zgodni i nie słychać, by były na ten temat wątpliwości czy dyskusje, zresztą jest to rzecz sprawdzalna i wciąż na nowo sprawdzana. Podobnego rodzaju jest pewność osiągalna w naukach przyrodniczych przez uczonych, którzy osobiście danego prawa fizycznego doświadczalnie nie sprawdzili. Chociaż opierają się w tym na doświadczeniach innych, mają jednak zupełną pewność, gdyż chodzi o prawdy zawsze sprawdzalne i nieustannie sprawdzane.

Człowiek jednak w życiu nie zawsze może się oprzeć na pewnościach moralnych tak niezawodnych, ale musi się zadowolić pewnościami niższego stopnia, i to w decyzjach nieraz bardzo ważkich, angażujących jego własne życie i życie innych ludzi, a jednak takie decyzje uważane są powszechnie za rozumne i godne człowieka. Tak np. postępuje człowiek, który poddaje się ciężkiej operacji na zapewnienie chirurga, że to jedyna droga do wyzdrowienia, albo dowódca, który wydaje rozkaz do bitwy na podstawie meldunków o ruchach nieprzyjaciela. W obydwu tych wypadkach chodzi o decyzję ważną, opartą nie na matematyce ani na naukowej pewności, ale na moralnej pewności niższego rzędu. Suponuje się bowiem, że lekarz jest fachowcem a jednocześnie życzliwym i odpowiedzialnym człowiekiem, a w drugim wypadku suponuje się, że meldunki odpowiadają prawdzie, i od tego przekonania uzależnia się losy armii. Nikt jednak nie powie, że decyzje tego chorego czy tego dowódcy nie są aktami godnymi rozumnej natury człowieka.

Stwórca człowieka, który jest bardziej ludzki niż ludzie, przychodząc do człowieka z miłości przez swoje Objawienie, przemawia do niego takim językiem, do jakiego on przywykł, posługuje się zwykłymi metodami natury. Skoro więc jest rzeczą normalną, że człowiek człowiekowi ufa, że świadectwo ludzkie zdolne jest stworzyć w umyśle przekonanie, Bóg tą właśnie zwyczajną drogą przychodzi. W szczególności jest rzeczą najnormalniejszą w świe-

cie, a zatem i najrozumniejszą, bo z samej ludzkiej natury wypływającą, że pierwszymi nauczycielami dziecka są rodzice. Dziecko nie jest w stanie kształtować sobie samodzielnie światopoglądu, przeto postawa przyjmująca w stosunku do kształtującego umysł i duszę wpływu rodziców jest dla dziecka jak najbardziej naturalna, a więc i rozumna. Ten wpływ rodziców wytwarza w umyśle dziecka pewien kapitał przekonań, z którym ono idzie w życie. Natomiast postawa małego dziecka, krytyczna i nie przyjmująca w stosunku do rodziców, byłaby czymś nienormalnym i nienaturalnym; to byłoby jakieś wypaczenie. A więc Bóg w Swej ekonomii nadprzyrodzonej potwierdza niejako i konsekruje porządek naturalny, używając do swych wyższych celów tej naturalnej więzi miłości i zaufania, jaka między ludźmi istnieje. Dlatego wszelkie poważniejsze zakłócenie praw natury ludzkiej prowadzi do głębokich powikłań także i w dziedzinie ekonomii nadprzyrodzonej. Prawda ta skłania do poważnych refleksji w czasach, gdy człowiek lepiej rozumie prawa rządzące maszynami niż prawa swej własnej natury, które nieustannie gwałci. Mamy tak trudną drogę do Boga, bośmy w dużej mierze zatracili człowieka i każdy z nas zamknął się w sobie z obawy przed bratem swoim, kurczowo broniąc swej wypieszczonej indywidualności, chcąc do wszystkiego dojść sam i uważając zawdzięczanie czegoś innym za przejaw braku osobowości. Zapewne jest to podświadoma, ale bolesna reakcja jednostki przeciwko społeczności, której nie kocha i przez którą się nie czuje kochana. I zatraciliśmy tak wielką pomoc w drodze do Boga, jaką w planach Bożych jest kochający człowiek. Bo Bóg nas pomyślał w jedności, a życie społeczności ludzkiej jako nieustanny dar wzajemny, i ten wzajemny dar ma być drogą do Niego. On chciał, byśmy nawet nadprzyrodzone dobra jedni drugim zawdzięczali, aby to, co nas łączy z Nim, łączyło nas jednocześnie między sobą. On chciał, byśmy wszyscy umieli dawać i byśmy wszyscy umieli przyjmować, bo nie ma takiego człowieka, który by nie miał nic do dania, i nie ma takiego, który by nie potrzebował braterskiego daru. Wszystko bowiem dla miłości i dla pokory urządził Pan i tak jest właśnie najrozumniej.

„Rozumny" nie znaczy jednak to samo co „nieomylny". Zaufanie dziecka do rodziców jest postawą rozumną, ale to zaufanie nie jest nieomylne, bo tam, gdzie jest człowiek, tam też są błędy nieodłączne od naszej ułomności. Nawet matka może swe własne dziecko okłamywać, a — co jest o wiele częstsze — rodzice mogą mieć sami błędny światopogląd i udzielić go dziecku. Tak niestety często bywa. Ale wszystkie te odchylenia od natury nie zmieniają samej natury ani jej prawa, które mówi, że człowiek jest dla człowieka dawcą

prawdy i że uwierzyć świadectwu człowieka jest, według myśli Stwórcy, aktem godnym ludzkiej istoty, aktem rozumnym.

Reasumując więc wszystko, cośmy dotychczas powiedzieli, stwierdzamy, że pojęcie wiary rozumnej nie wymaga ani dojścia drogą dedukcji intelektualnej do samego aktu wiary, co jest niemożliwe z powodu braku ciągłości między naturą i nadprzyrodzonością, ani nawet osobistego sprawdzenia wszystkich argumentów, na których się wiara Kościoła opiera. Rzecz oczywista, że pod tym względem będą zachodziły między ludźmi dość znaczne różnice. O wiele mniej potrzeba, aby akt przyjęcia wiary móc zakwalifikować jako rozumny, gdy wiarę przyjmuje dziecko, niż gdy wiarę przyjmuje wybitny intelektualista. Od tego ostatniego żąda się, by wiarygodność świadectw krytycznie ocenił.

2. FILARY I LINY

Ale w tym miejscu czytelnicy, którzy dotrzymali mi wiernie kroku, zaczynają się wyraźnie denerwować i słyszę, jak między sobą szepcą: „tak gorąco bronił racjonalności wiary, że po drodze zagubił najważniejszą jej cechę, a mianowicie pewność". Zarzut jest bardzo poważny i nie można przejść nad nim do porządku. Przeciwnicy opierają swe nowe natarcie na następującym rozumowaniu: zgadzamy się, że Objawienie Boże jest samo w sobie niezawodne, ale wiadomość o tym Objawieniu dociera do nas poprzez nasze ludzkie poznanie, zawodne. Widzieliśmy nawet, że dla racjonalności wiary wystarcza autorytet ludzkiego świadectwa. Możemy ostatecznie się zgodzić, że wystarcza to, by wiarę można było zakwalifikować jako rozumną, ale na pewno nie wystarcza, by można ją uważać za niezawodną. Przecież żadne twierdzenie nie może być pewniejsze niż przesłanki, na których się opiera. Jeżeli przeto o fakcie Objawienia mamy tylko pewność moralną, to jest niemożliwe, by wiara miała wyższy stopień pewności. A więc konkluzja: pewność wiary nie przekracza zwykłej ludzkiej pewności moralnej. Twierdzenia nasze zilustrujemy przykładami: ten, kto buduje most żelazny na cienkich drewnianych filarach, dobrze wie, że nośność mostu odpowiadać będzie nie wytrzymałości jego konstrukcji żelaznej, ale słabości jego filarów. Łańcuch z najlepszej stali wykuty, jeżeli ma choćby jedno tylko ogniwo z papierowego sznurka, ma siłę równą tylko sile tego jednego najsłabszego ogniwa. A więc?... Tak mówią nasi oponenci. Cóż na to odpowiemy?

Zanim dobierzemy się do tej obiekcji i rozpoczniemy trudną i wymagającą wytężonej uwagi wspinaczkę wśród pierwszych mgieł wielkiej Tajemnicy, chcę zwrócić uwagę na to, że, nawet abstra-

hując od wszelkiego autorytetu nadprzyrodzonego, świadectwo tak wielkiej, powszechnej i trwałej społeczności, jak Kościół, ma z natury rzeczy wielki ciężar gatunkowy i wartość tego świadectwa w pewnej mierze nawet prości ludzie mogą odczuć. To stwierdzenie nie osłabia zasadniczego uderzenia obiektantów, ale przynajmniej ostrzega przed zbytnim minimalizowaniem dostępnej człowiekowi pewności moralnej.

No, ale trzeba teraz się wziąć za bary z autorami zarzutu. Sprawa będzie niełatwa, bo już musimy opuścić przedpole, by wejść nieco głębiej i przypatrzeć się tej złożonej rzeczywistości, jaką jest wiara, aby zrozumieć coś z tego działania Bożego światła na umysł ludzki. Dla większej jasności powiem z góry, do czego zdążam. Chcę mianowicie wykazać, że pewność wiary jednak jest większa niż pewność jej czysto ludzkiej intelektualnej podbudowy i chociaż dla rozumu ludzkiego jest to paradoksalne, można jednak wytłumaczyć, że nie ma w tym żadnej sprzeczności.

Zacznijmy naszą wspinaczkę od Ewangelii. Mamy tam pewien tekst, w którym Chrystus sam autorytatywnie niejako definiuje wiarę. Do Niego więc się teraz udamy, by przybliżyć się nieco do tajemnicy.

Scena z Ewangelii, którą chcemy rozważyć, ma miejsce w Cezarei Filipowej. Opisuje ją św. Mateusz w rozdziale 16. Niespodziewanie Chrystus zadaje swym uczniom pytanie: „Co mówią ludzie o Synu Człowieczym?" Uczniowie odpowiadają, że opinie nie są co do tego zgodne, jedni bowiem mają Go za Eliasza, inni za Jeremiasza lub któregoś innego z Proroków. Wówczas to Jezus zwraca się do nich z tym decydującym zapytaniem: „A wy za kogo mnie macie?" Wtedy Piotr odpowiedział swym słynnym wyznaniem: „Tyś jest Chrystus, Syn Boga Żywego". Dla nas w tej chwili najważniejsze są słowa, które w odpowiedzi na to wyznanie wyrzekł Jezus do Piotra, zawierają one bowiem najgłębsze ujęcie istoty wiary. W słowach tych Chrystus daje wyjaśnienie przyczynowe tego, co się w owej chwili stało, a mianowicie, że człowiek uwierzył w Syna Bożego i wyznał Go: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, Synu Jana, albowiem ciało i krew nie objawiły Tobie, jeno Ojciec mój, który jest w niebiesiech" (Mt. 16, 17). Przez „ciało i krew", które nie były zdolne dojść do tego poznania, należy rozumieć nie tylko cielesną część natury człowieka, ale, wedle biblijnego sposobu mówienia, jest to natura ludzka jako całość, łącznie z jej częścią duchową, ale z wyraźnym zaakcentowaniem jej słabości i nicości w obliczu Boga (por. *Rodz* 6, 3; Iz 40, 6; J 6, 64 itp.). Ciało i krew nie objawiły tobie tej tajemnicy, bo nie jest możliwe siłami natury dojść do wiary. Bo wiara nadprzyrodzona jest zja-

wiskiem nie mającym w doświadczeniu całej ludzkości nic analogicznego, należy bowiem do porządku transcendentnego, przewyższającego radykalnie wszystkie osiągnięcia i możliwości ludzkiej natury. Błogosławiony jesteś, Szymonie, bo objawił ci sam Ojciec. Inni ludzie, ci, którzy widzą we mnie Eliasza czy Jeremiasza, kierowani są naturalnym poznaniem, ale w twojej duszy wytrysło jakieś inne źródło poznania, źródło bardzo tajemnicze, a tym źródłem jest jakieś wewnętrzne pouczenie, dane bezpośrednio przez samego Boga. Przedmiotem wyznania Piotra jest Syn Boży, a w roli objawiającego występuje Ojciec. W innym miejscu będzie mowa o poznaniu Ojca, wówczas rola objawiającego należeć będzie do Syna: „Ani Ojca nikt nie zna, jeno Syn, i komu by Syn chciał objawić" (Mt 11, 27). Z tych tekstów ewangelicznych widać, że dane jest człowiekowi jakieś poznanie Boga zupełnie nowe, już nie takie, jakie mógł mieć, gdy z kontemplacji stworzeń podniósł swą myśl do Stwórcy. To nowe poznanie jest zupełnie darmo dane, jest ono bezpośrednim pouczeniem przez Boga, a nawet jakimś bardzo tajemniczym udziałem w tym poznaniu, jakie odwiecznie jest w Bogu między Osobami Trójcy Świętej. Tym udziałem człowieka w Boskim poznaniu jest właśnie wiara nasza tak samo, jak była nim wiara Piotra. Święty Jan ujmuje to w jednym lapidarnym zdaniu: „Kto wierzy w Syna Bożego, ma świadectwo Boga w sobie" (1 J 5, 10).

I oto upada obiekcja przeciwników. Zgadzamy się z nimi całkowicie, że gdyby nasza wiara opierała się tylko na swej podbudowie intelektualnej, to nie mogłaby być od niej mocniejsza, bo konkluzja nie może być pewniejsza od swych własnych przesłanek. Ale tu zachodzi coś zgoła innego. Jeżeli wiara jest bezpośrednim pouczeniem człowieka przez Boga, to jasne jest, że jako taka nie może się opierać na ludzkich rozumowaniach i dowodach, ale na Bogu samym, a w takim razie doskonałość wiary i jej pewność nie będzie zależała w pierwszym rzędzie od jej podbudowy, lecz od daru łaski, czyli od stopnia udziału w Bożym poznaniu. Tu jest paradoks wiary, że ona jednocześnie opiera się i nie opiera się na naturalnym poznaniu. Opiera się logicznie, bo przyjęcie wiary jest konsekwencją logiczną zupełnie naturalnego ludzkiego przekonania, że wiarę należy przyjąć. Ale jednocześnie wiara jako rzeczywistość nowego poznania, które zstępuje od Boga na człowieka, jest ontycznie zupełnie niezależna od tej intelektualnej podbudowy. Po prostu nie ma ciągłości, mamy tu do czynienia z dwoma różnymi piętrami rzeczywistości. W tym sensie wiara nie opiera się na pewności przyrodzonego poznania. Podobnie jak przy powstawaniu człowieka rodzice są bezpośrednią przyczyną po-

wstania jego ciała, a przez to warunkują ukazanie się duszy nieśmiertelnej, chociaż ona, jako byt niematerialny, całkowicie pochodzi od Boga i jest od nich ontycznie niezależna — bo duszy z niczego zrobić się nie da, może być tylko stworzona z niczego — tak i przy powstawaniu wiary człowiek spełnia pewną rolę przygotowawczą, gdy stopniowo dochodzi do przekonania, że przyjęcie wiary jest słuszne, ale sama wiara, tak jak i dusza nieśmiertelna, pochodzi bezpośrednio od Boga. Ta wiara nie jest tylko nową ideą czy nowym światopoglądem, ale lawiną rzeczywistości Boskiej, światłem i mocą, która przemienia człowieka i świat.

Z tych ustaleń wypływają pewne wnioski praktyczne. Pierwszym takim wnioskiem jest, że siła wiary w człowieku nie jest wcale proporcjonalna do podbudowy intelektualnej, która ją podtrzymuje. Człowiek prosty o bardzo słabej podbudowie intelektualnej może mieć żywszą, silniejszą i pewniejszą wiarę od inteligenta, który prawdy podstawowe, na których się wiara opiera, gruntownie przestudiował. Przypomnijmy sobie raz jeszcze nasz obraz mostu na drewnianych filarach i wyobraźmy sobie teraz, że ten most jest jednocześnie mostem wiszącym, zawieszonym na potężnych linach. Te liny są tak mocne, że właściwie filary jak by nie miały co dźwigać, bo liny podtrzymują całą konstrukcję. To jest obraz naszej wiary. Liny zaczepione gdzieś w górze uzmysławiają tę prawdę, że prawdziwym oparciem naszym jest sam Bóg. Można więc mieć filary mocniejsze a liny słabsze i na odwrót.

Drugi wniosek jest jeszcze dziwniejszy od pierwszego. Chodzi o zjawisko, które nazwiemy rzutowaniem wiary na jej własną intelektualną podbudowę. Faktem jest, że światło wiary, chociaż bezpośrednio odnosi się do Tajemnic objawionych, to jednak pośrednio obejmuje w pewien sposób również i te prawdy, które zwiemy naturalnymi i które poprzedzają logicznie wiarę stanowiąc jej podbudowę. Światło wiary utwierdza umysł wierzącego, dając mu pewność nadprzyrodzoną nawet w odniesieniu do tych prawd z natury swej przyrodzonych, którymi zajmuje się apologetyka. Tak np. pewność historyczności Chrystusa jest dla wierzącego więcej niż pewnością historyczną. Nie jest to sprzeczne z zasadą, że o jednej i tej samej rzeczy nie można mieć jednocześnie i wiedzy i wiary, bo wiara w tym wypadku tylko zwiększa pewność z powodu koniecznego związku, jaki istnieje między tą prawdą a prawdami objawionymi, których pewność spoczywa na skale Boskiego autorytetu. I znowu podkreślić musimy, że wbrew pozorom nie ma żadnego błędnego koła w stwierdzeniu tego umacniającego działania i jakby rzutowania wiary na pewność prawd naturalnych, logicznie ją poprzedzających. Byłoby oczywiście błędne koło w takim twier-

dzeniu, gdyby nie istnienie dwóch źródeł poznania od siebie ontycznie niezależnych.

Trzeci wniosek to wewnętrzna niezależność wierzącego, jego zwycięstwo nad światem przez wiarę. Gdyby stopień pewności, jaką daje wiara, był tak całkowicie zależny od pewności naszego poznania prawd naturalnych, na których się wiara opiera, albo od wiarygodności świadectw, przez które dotarła do nas Ewangelia, jak wytrzymałość mostu zależna jest od siły filarów, które go podtrzymują, to w praktyce człowiek wierzący traciłby wiarę z chwilą, gdy nie mógłby znaleźć odpowiedzi na przytaczane przeciwko wierze zarzuty, a nawet odejście od wiary byłoby w takiej sytuacji postulatem uczciwości intelektualnej. Prostak, który by trwał w wierze mimo świadomości, że ludzie wiele odeń mądrzejsi nie wierzą, jeżeliby nie potrafił trudności przez nich wysuwanych rozwiązać, a jednocześnie nie miałby pewności, czy istnieją tacy wierzący, którzy potrafią na te trudności znaleźć odpowiedź, byłby słusznie uznany za upartego i nieuczciwego, gdyby nadal trwał przy swym przekonaniu, zamiast uznać z prostotą swą niekompetencję i przyłączyć się do zdania inteligentniejszych i bardziej od siebie wykształconych. Tak byłoby normalnie, gdyby chodziło tylko o poznanie naturalne. Ale gdy chodzi o wiarę, taki prosty człowiek może powiedzieć z największym spokojem i pewnością: mylicie się, bo ja wiem na pewno, że jest inaczej. — Zgodzę się, że to może wyglądać na zarozumiałość. W tym tkwi przyczyna trwałego nieporozumienia między nami a naszymi przyjaciółmi niewierzącymi, którzy nie dostrzegają źródła naszego nadprzyrodzonego poznania. Ale cóż my na to poradzimy, że wiemy. Oczywiście sobie tego nie przypisujemy, musimy jednak wyznać — bo ludzie mają prawo do tego wyznania — że, choć nas to po bratersku zasmuca, mamy jednakowoż wewnętrzny spokój wobec negacji wiary nawet ze strony ludzi uczonych, nawet takich, których wielką przewagę intelektualną w pełni uznajemy, ale którzy w swych wypowiedziach okazują, że nie mają „świadectwa Boga w sobie". Taka postawa jest możliwa i słuszna, gdy prócz „filarów" są „liny" mocniejsze od filarów, choć niedostrzegalne.

Czwarty wniosek dotyczy właściwej drogi do umacniania i pogłębiania wiary. Ponieważ wiara opiera się na Bogu samym, wzmacnia ją przede wszystkim to, co bardziej bezpośrednio z Bogiem łączy i prowadzi do współżycia z Nim. Od strony człowieka będzie to przede wszystkim modlitwa, praktyka żywej wiary i uczynków z niej płynących oraz studium Słowa Bożego i prawd objawionych. Dogmatyka karmi wiarę i umacnia ją od wewnątrz, apologetyka zaś jest jakby jej zewnętrznym zabezpieczeniem. Studium apolo-

getyki umacnia wiarę tylko pośrednio i od zewnątrz i dlatego nie jest tak owocne jak studium dogmatyki. Pożyteczniejsze jest dla człowieka, który już wiarę posiada, zastanawianie się nad tym, w co wierzy, niż nad tym dlaczego wierzy.

Tu chwilkę się zatrzymamy, aby nabrać tchu. Zdaję sobie sprawę, że ta próba wyjaśnienia problemu pewności wiary i tej względnej niezależności, jaką zauważamy między stopniem tej pewności a jej czysto rozumową podbudową, będzie miała dla czytelnika niewierzącego pewne punkty ciemne. Niech mi jednak wybaczy, bo gdybym usiłował całkowicie wyjaśnić rozumowo wiarę, mówiłbym faktycznie o czymś innym, a nie o wierze. Nawet i dla nas, wierzących, wiara jest tajemnicą, chociaż ją przeżywamy. Chodziło mi tu tylko o wykazanie, że nie ma błędnego koła, ponieważ z chwilą obudzenia się wiary wchodzi w grę zupełnie nowy czynnik, a mianowicie działanie Boże, które utwierdza umysł wierzącego w pewności zupełnie nowym światłem.

3. APOLOGETYKA PROSI O ZASTANOWIENIE

W tym miejscu czytelnik może pomyśli, że, wywyższając samą wiarę ponad jej rozumowe podstawy, chcę przestrzec przed przywiązywaniem wielkiej wagi do apologetyki. Byłby to błąd. Wyższość nadprzyrodzonej pewności, jaką daje łaska wiary, nie powinna prowadzić wierzących do deprecjonowania apologetyki i do praktycznego lekceważenia kwestii: „dlaczego wierzę?" Nie byłaby to postawa zgodna z wymaganiem Księcia Apostołów, który pisze: „gotowi zawsze do zadośćuczynienia każdemu, kto domaga się od was sprawy z nadziei, która w was jest" (1 P 3, 15). Żadną miarą nie możemy apologetyki zaniedbać ani jej nie doceniać, zwłaszcza w czasach dzisiejszych, gdy zabezpieczenie sanktuarium wiary od zewnątrz jest tak palącą potrzebą, a z drugiej strony, gdy narastającej rzeszy niewierzących czy odchodzących trzeba umieć niezbicie wykazać granitową zwartość rozumowej podwaliny, na której stoimy.

W stosunku do tego całego zespołu dowodów filozoficznych i historycznych, które nazywamy wspólnym mianem *praeambula fidei*, czyli jakby przedsionkiem wiary, istnieje dziś jakiś obiektywnie niczym nie uzasadniony sceptycyzm, tak jak by te wszystkie dowody były już dziś nieaktualne. Patrzy się na nie jak na jakiś szczątek niezwyciężonej niegdyś warowni, ruinę czcigodną, ale zwietrzałą już i podmytą, nie mogącą już służyć do obrony. Tego rodzaju psychiczne nastawienie pcha niektóre nieśmiałe umysły wierzących do szukania ratunku dla wiary w fideizmie. Otóż trzeba, żeby katolicy dobrze wiedzieli, że gdyby nawet taka ucieczka

w fideizm była jakimś ratunkiem, to nam taki ratunek nie jest potrzebny, bo ucieczką ratują się słabsi, nie mogąc dotrzymać pola, mocni zaś patrzą wprost. Katolicy powinni wiedzieć, że mamy moc nie tylko z uwagi na nadprzyrodzoną potęgę Ducha Świętego, który w Kościele mieszka i działa, ale że i nasze pozycje na przedpolu wiary w dziedzinie dostępnej dla naturalnego rozumu nigdy nie zostały obalone i nie są do obalenia. Jest rzeczą bardzo cenną dla katolika zdobyć to osobiste przeświadczenie, że, nawet bez uciekania się do żadnych argumentów nadprzyrodzonych, katolicyzm ma w sobie siłę dowodową nie do pokonania. Nie tylko te dowody, które dotyczą bezpośrednio Chrystusa i sięgają Jego czasów zachowały swą nieprzemijającą aktualność i moc, ale z upływem wieków narosły nowe, nie mniej przekonywające argumenty przez coraz to nowe autentyczne znaki Bożego działania w Chrystusowym Kościele. Trzeba więc koniecznie, byśmy w sobie przełamali tę jakąś niechęć do apologetyki, u której podstaw stoi ta niegodna ucznia Chrystusowego obawa, że poznanie prawdy może osłabić w nas wiarę.

Osobiście byłem wierzącym od lat dziecięcych, nie znając problemów apologetycznych. Zacząłem je studiować dopiero w 25 roku życia. Wydaje mi się — o ile dobrze pamiętam te dawne czasy — że samej wiary we mnie to studium nie wzmocniło, gdyż ona tkwiła już korzeniami gdzie indziej, ale doznałem bardzo dużo radości dowiadując się, na jak bardzo solidnych racjonalnych fundamentach się opieramy. Jest wielką radością dla katolika świadomość, że wiara jego jest rozumna, że jest w pełni uzasadniona nie tylko wobec Boga i własnego sumienia ale i wobec całej ludzkości. Doznawszy tej radości w kontakcie z apologetyką chciałbym tym wszystkim, którzy tak mało ją cenią, powiedzieć, aby się rzetelnie i głęboko zastanowili, czy naprawdę tak słabe i mało przekonywające są argumenty, na których się opieramy. Nie możemy się tu długo nad nimi zatrzymywać, więc tylko przelotne spojrzenie rzucimy na jeden czy drugi spośród nich. Weźmy na przykład wypełnienie się proroctw Starego Testamentu w Osobie Jezusa Chrystusa. Czy jest to rzecz taka zwykła?

Niech się zastanowią, czy naprawdę taką bardzo zwykłą i łatwą rzeczą było Zmartwychwstanie? Nie ma na to żadnej odpowiedzi i dlatego wymyślono inne wyjście, zaprzeczenie historyczności Chrystusa. Ale czy wiedzą, że zapewne w całej starożytności nie było postaci historycznej, której istnienie można by udowodnić większą ilością dokumentów, i to dokumentów sięgających niemal czasów, kiedy On żył? Czy w takim razie będą chcieli likwidować jedną po drugiej wszystkie postacie historyczne jako zmyślone? Do czego to prowadzi?...

Czy katolikom wiadomo o tym, że wielkie zmagania uczonych, toczące się przez dziesiątki lat dokoła takich zasadniczych problemów, jak autentyczność Ewangelii i historyczność Chrystusa, zostały właściwie — zdaniem najpoważniejszych naukowców — już rozstrzygnięte na korzyść tezy katolickiej?

Gdy studiowałem apologetykę, tradycyjne dowody na istnienie Boga wydały mi się z początku trochę nieprzeźroczyste i nieprzekonywające. Solidność ich metafizycznej konstrukcji, wiążącej umysł koniecznością, dostrzegłem dopiero później i odtąd już tego przekonania nie zmieniłem. Zdaję sobie sprawę, że istnieje postawa intelektualna, na którą one „nie działają", ale mam przekonanie, że jest to właśnie „postawa intelektualna", a nie po prostu obiektywny intelekt. To właśnie ta „postawa" mego własnego umysłu była główną przyczyną trudności, jakie napotkałem w tej materii. Różne teoriopoznawcze doktryny ostatnich stuleci doprowadziły człowieka do wątpienia niemal że o wszystkim. Wątpiąc w swą własną zdolność poznawczą umysł ludzki zagnał się sam w błędne koło, z którego dotąd nie znajduje wyjścia. Można by zaryzykować porównanie, że czym dla woli jest abulia, czyli niezdolność wyjścia z siebie przez zdecydowane chcenie, tym dla intelektu jest niezdolność wyjścia z siebie przez zdecydowaną afirmację przedmiotu. Abulię uważamy powszechnie za „chorobę" woli, więc myślę, że i tę postawę wątpiącą i chwiejną intelektu można uważać za chorobliwą postawę intelektualną. Myślę, że mi tu czytelnik przyzna trochę słuszności, jeżeli się zastanowi nad historią filozofii ostatnich stuleci. Ponieważ właśnie taka postawa filozoficzna w mniejszym lub większym stopniu wpływa na naszą inteligencję, więc nic dziwnego, że docenienie metafizycznej wartości dowodów na istnienie Boga jest dla wielu tak uformowanych umysłów prawie niemożliwe. Myślę jednak, że dla umysłu ludzkiego jako takiego, abstrahując od jego możliwych skrzywień natury indywidualnej czy środowiskowej, zawsze prawdziwe i aktualne są te słowa św. Pawła, oparte na doktrynie *Księgi Mądrości*: „Niewidzialne rzeczy Jego, nawet wiekuista moc Jego i bóstwo, od stworzenia świata przez dzieła Jego dla umysłu widzialnymi się stały" (*Rzym* 1, 20; por. *Mądr* 13, 1—5). Nie mogę się oprzeć przeświadczeniu, że i dziś jeszcze, dla prostego umysłu, którego przerafinowana kultura Zachodu nie skomplikowała i nie pokręciła, i którego spojrzenia nie mąci nastawienie woli i uczuć w stosunku do problemu Boga te słowa starego Cycerona są nadal aktualne: „Cóż może być bardziej oczywistego i jasnego, gdy wzrok swój wzniesiemy w niebo i kontemplujemy rzeczy niebieskie, jak to, że istnieje jakaś istota najmędrsza, która tym wszystkim rządzi?" (*De natura deorum* 1, 2).

Może ktoś odczuwać pewne wewnętrzne opory przeciwko temu metafizycznemu dowodowi. Niekoniecznie tędy jest droga. Dróg jest wiele, ale trzeba się życzliwie zastanawiać, aby dostrzec siłę argumentów. Na przykład gdy patrzymy na dzieje ludzkości, na słabość i nietrwałość wszelkich ludzkich systemów doktrynalnych, na ciągłe fluktuacje światopoglądów, to czyż naprawdę nie wyda nam się godna zastanowienia niezmienność nauki Kościoła przez tyle wieków, chociaż stała się ona własnością tylu różnych narodów o tak różnych temperamentach i kulturach, a nawet potrafiła zlać się z życiem duchowym tych narodów i z ich kulturą w organiczną jedność? A jednak ta nauka Kościoła i sam Kościół, choć tak głęboko wchodził w życie ludzi, tak krańcowo nieraz od siebie różnych, i ożywiał ich — pozostał jednak zawsze sobą, niezmiennie na przestrzeni tylu wieków. Gdy czytamy np. św. Pawła, a potem weźmiemy do ręki dzieła o prawie cztery wieki później żyjącego św. Augustyna, jeszcze osiem wieków później żyjącego św. Tomasza z Akwinu, i jeszcze siedem wieków później — współczesnych nam autorów katolickich, jesteśmy wciąż w tej samej rodzinie duchowej. Ci ludzie, tak bardzo między sobą różni, żyją tą samą treścią, tą samą wizją wewnętrzną, to samo kochają i mają te same niezłomne przekonania. Każdy z nich na inny ton wibruje, a jednak zaprzeczyć się nie da, że jest między nimi jakaś zdumiewająca jedność duchowa. Rozstrzygnięcia doktrynalne Soborów sprzed 1500 lat są dziś tak samo obowiązujące, jak wówczas. Nauka Kościoła pozostaje niezmieniona pomimo walk i prześladowań z zewnątrz, pomimo niezliczonych herezji, które miały go rozsadzić od wewnątrz, a co jeszcze jest dziwniejsze — pomimo słabości, zmienności i mnóstwa grzechów tych ludzi, w których się Kościół w różnych epokach ucieleśniał. Nawet ci, którzy sprawowali w Kościele misję nauczania, nie rzadko w swym życiu osobistym odbiegali od tego, czego nauczali, a czasem nawet głosili błędy. Wrogi nacisk z zewnątrz, słabość, błąd i grzech — wewnątrz. Wszystkie warunki były, aby się Kościół rozpadł, a jednak nie tylko nauka, ale i organizacja kościelna nie załamuje się ani przez złych papieży, biskupów czy księży, ani przez błędy, grzechy i niedołęstwo na wszystkich szczeblach, które wiernie towarzyszą Kościołowi przez cały ciąg jego dziejów. Jakaż instytucja ludzka by to wszystko wytrzymała? — zapytuje jeden z ankietowanych „Tygodnika Powszechnego". Czy nie sprawdzają się tu słowa mądrego rabina Gamaliela na naradzie Sanhedrynu w sprawie uczniów Chrystusa: „Mężowie Izraelscy, zastanówcie się dobrze, co macie z tymi ludźmi uczynić... Nie tak dawno bowiem powstał Teodas i twier-

dził, że jest kimś, a przyłączyło się do niego około czterystu ludzi. A jednak zabity był i wszyscy, którzy mu uwierzyli, rozproszeni zostali, znikając bez śladu. Potem w czasie spisu ludności wystąpił Judasz Galilejczyk i uwiódł lud za sobą. I on zginął, i wszyscy, którzy mu zaufali, zostali rozproszeni. A przeto i teraz powiadam wam, zaniechajcie tych ludzi i dajcie im pokój. Albowiem, jeśli od ludzi wyszła ta myśl albo ta sprawa, w niwecz się obróci, jeśli jednak z Boga jest, nie zdołacie jej zniweczyć, aby się snadź nie okazało, że z Bogiem walczycie" (*Dz. Ap.* 5, 35—39).

Przyglądajmy się ciekawie życiu, patrzmy, zastanawiajmy się, wyciągajmy wnioski. Czy może być coś trudniejszego dla natury człowieka, jak stworzyć coś niezmiennego? Przypatrzmy się współczesności: jak szybko zmieniają się ideały, przerabia się światopogląd, przekształca się wartościowanie. Weźmy chociażby piętnastolecie powojenne i porównajmy młodzież z roku 1946 do młodzieży z roku 1960. A przecież w ostatnim piętnastoleciu nie było wielkich kataklizmów. Jakież byłyby zmiany, gdyby były w tym czasie kataklizmy? Porównajmy młodzież powojenną z międzywojenną, a tamtą znowu z młodzieżą sprzed pierwszej wojny światowej. Jaka trudność porozumienia się między współżyjącymi z sobą pokoleniami! To, co jedni uważają za postępowe, inni mają już za zacofane, a ci, co przyjdą, będą prawdopodobnie krytykować, jako zacofane i już przebrzmiałe, najśmielsze i najbardziej postępowe nasze ideały. Jak więc mógł się utrzymać Kościół w swej niezmienności w pośrodku tego *panta rhei*, nie uciekając w skostnienie, aby przetrwać, jak to widzimy w niektórych starych religiach? Bo można sformułować zasadę, że im bardziej jakiś system ludzki jest skostniały, im mniej wpływa na życie i im mniejszy zasięg problemów żywotnych obejmuje, tym większe ma szanse przetrwania w stanie niezmiennym. Kościół Chrystusowy nie chciał tych szans. Z dwóch alternatyw: albo przetrwać w stanie skostnienia, albo zniknąć w porywającym wszystko nurcie ewolucji świata, nie wybrał ani jednej, ani drugiej. Tylko jakaś wyższa wewnętrzna siła mogła otworzyć przed nim tę trzecią drogę: trwać niezmiennie w swej istocie, ale nie w lamusie ani w lodówce, ale w samym środku nurtu życia, w kontakcie ze wszystkimi siłami tworzącymi historię, ale również i przy boku człowieka wyrzuconego z tego nurtu. Ze strony przyrodzonej nic temu niezmiennemu trwaniu Kościoła nie sprzyja: ani nie jest on związany z jakimś jednym narodem czy jednym typem kultury, jak niektóre religie, ale z żadnym narodem i z żadną kulturą. Dążeniem jego zasadniczym nie jest zakonserwowanie siebie w stanie skostnienia, ale przeciwnie, wychodzenie wciąż naprzeciw coraz to nowym problemom.

łości i wierności. Reszta stanie się wówczas zrozumiała, a nawet droga sercu, gdy do tego dojdziemy.

4. WIARA NIE JEST TYM SAMYM CO ŚWIATOPOGLĄD

Przyczyną niejednej trudności w zrozumieniu problemu wiary jest zbyt intelektualistyczne podejście do niego, tak jak by przyjęcie wiary było wyłącznie albo przede wszystkim przyjęciem pewnego światopoglądu. Taka koncepcja staje się przyczyną zrozumiałych oporów u ludzi, bo obraz Boga, jaki za nią stoi, jest nieprawdziwy i jakiś nieludzki, a więc i nie Boży.

Nie możemy się wewnętrznie zgodzić na takie oblicze Boga, który, nie bardzo wiadomo dlaczego, żądałby od człowieka przyjęcia takiego czy innego światopoglądu, i to pod karą utraty zbawienia. Bóg nie jest profesorem filozofii, który za nienauczenie się lekcji stawia dwóję, nie możemy Go sobie również wyobrazić w roli nowoczesnego dyktatora, narzucającego całemu społeczeństwu oficjalny i obowiązujący światopogląd. Od kiedy chrystianizm w pojęciu szerokiego ogółu stał się jedynie systemem doktrynalnym, jedną z licznych interpretacji świata, czyli jednym ze światopoglądów — problem wiary zabrnął w ciasną uliczkę, z której nie łatwo go wyprowadzić, a dusze ludzkie najeżyły się przeciwko wierze zupełnie nieuzasadnionymi oporami.

Apostołowie Jezusa nie byli filozofami światopoglądowymi, ale świadkami napełnionymi Duchem Świętym i mocą, aby świadczyć o tym, co widzieli i słyszeli. Jakaż była treść tego świadectwa? Mówili o Jezusie z Nazaretu, który przeszedł dobrze czyniąc, uzdrawiając chorych, wyrzucając czarty, wskrzeszając umarłych, który został ukrzyżowany w Jeruzalem, a Bóg Go wskrzesił na trzeci dzień i ukazał się żywy wielu świadkom, którzy Go widzieli, a niektórzy z nich rozmawiali z Nim i dotykali Go po Zmartwychwstaniu. Świadczyli, że Ten jest, o Którym przepowiadali dawni Prorocy, w Którym ziściły się wszystkie obietnice Starego Testamentu i nie masz innego imienia danego ludziom, w którym moglibyśmy dostąpić zbawienia.

Te świadectwa uczniów, tchnące szczerością i mocą w swej lapidarnej krótkości i prostocie, są wszystkie do siebie podobne (*Dz Ap* 2, 22—36; 3, 12—26; 4, 8—12; 5, 29—32; 10, 34—43; 13, 16—41; *Rz* 1, 1—5).

Nie chodzi tu o system filozoficzny ani o naukową interpretację świata, ale o fakt, o centralny fakt historii, iż w pewnym momencie Bóg nie tylko przemówił, ale osobiście wszedł w dzieje ludzkości i ten fakt jest centralnym punktem dziejów, do którego wszystkie poprzednie wieki zdążają, do którego wszystkie następne

wieki się odnoszą. Zadaniem uczniów Chrystusa jest głosić, że to się stało, że ten Bóg, który na świat przyszedł, zwraca się do całej ludzkości, do wszystkich społeczności i narodów, zwraca się też do każdego pojedynczego człowieka i każdy człowiek winien się do tego faktu jakoś osobiście ustosunkować. Od tego, jak się ustosunkuje, zależy los jego życia i wieczności.

Oczywiście, że jeżeli „Dobra Nowina" (czyli Ewangelia) jest prawdą, to z konieczności wynika z niej jakiś „światopogląd chrześcijański", który jest koniecznym jej następstwem, bo nie jest możliwe, by to „nowe", które idzie, które się wdziera w mroczne nasze dusze strumieniami światła miłości, i dobroci, dając nam poznanie Boga i „Tajemnic Jego Królestwa", nie przemieniło do gruntu naszej wizji świata i naszych poglądów na sens tego życia, a więc nie stworzyło faktycznie światopoglądu. Ten światopogląd oczywiście obowiązuje, jak samo przyjęcie Boga, z którym jest ściśle związany.

Jest jednak rzeczą dla nas bardzo doniosłą, że Jezus nie powiedział: „Ja wskazuję drogę, nauczam prawdy i prowadzę do żywota", ale „jam j e s t droga, prawda i żywot". Właśnie tu leży najbardziej zasadnicza różnica między chrześcijaństwem a wszelkimi innymi systemami religijnymi i filozoficznymi: chodzi o przyjęcie Boga-Człowieka, nie tylko Jego nauki, ale w pierwszym rzędzie Jego Osoby. Chrystus sam jest życiem naszym. Apostołowie więc nie teoretyzują. Mowa ich jest konkretna, żywa, zwracają się nie tylko do umysłu człowieka, ale i do jego woli, jego serca, żądają gruntownej przemiany: „Czyńcie pokutę, tzn. przemieńcie się wewnętrznie, otwórzcie się, zrzućcie z serca pychę i twardość, bądźcie gotowi przyjąć dobrą nowinę, która do was jest skierowana." Oni się czują przede wszystkim heroldami Wcielonego Syna Bożego, z Nim są złączeni, Nim żyją, Jego głoszą. Przykładem takiego niezwykle konkretnego sposobu mówienia jest umiłowany uczeń Chrystusa, św. Jan, który tak rozpoczyna pierwszy swój list: „To, co było od początku, cośmy słyszeli o Słowie żywota i co widzieliśmy oczyma naszymi i czego ręce nasze dotykały — bo żywot objawiony był i widzieliśmy świadczymy, i głosimy wam żywot wieczny, który był u Ojca i objawił się nam — cośmy widzieli i słyszeli to głosimy Wam, abyście i wy współuczestnictwo mieli z nami oraz by nasze uczestnictwo było z Ojcem i Synem Jego Jezusem Chrystusem. A to wam piszemy, abyście się radowali i aby radość wasza była zupełna" (1 J1, 1-4). Słowa Apostoła jeszcze są gorące od tej wizji Syna Bożego. Niosą one nam nie tylko nagie poświadczenie faktu, ale wezwanie do udziału w tym życiu nowym, które się ukazało zdumionym oczom ludzkości.

A więc dobra nowina to nie propozycja nowej interpretacji świata, ale zaproszenie do współżycia z Bogiem, ofiarowanie osobistej przyjaźni człowiekowi ze strony samego Boga Przeto problem wiary to nie w pierwszym rzędzie przyjęcie światopoglądu, ale przyjęcie Boga samego. Osoby zaś spotkać się mogą tylko na drodze wzajemnego otworzenia się. I właśnie tą rzeczą niesłychaną, którą Ewangelia głosi, to nowina, że Bóg ze swej strony się człowiekowi otworzył. On niedostępny, niepojęty objawia nam tajemnice swego życia wewnętrznego. Pierwszym i najważniejszym przedmiotem Objawienia nie jest nowy pogląd na świat, ale tajemnica Trójcy Świętej, wewnętrzne życie Boga. Człowiek wprawdzie z natury swej jest zdolny Boga poznać siłami przyrodzonego rozumu, jako pra-przyczynę, jest zdolny na tej drodze dojść do poznania pewnych przymiotów Bożych, jak nieskończoność, wszechmoc itd., ale żadne stworzenie nie może się nawet przybliżyć do poznania Ojca, Syna i Ducha Świętego, bo to jest życie wewnętrzne Boga. Jeżeli więc Bóg otworzył przed nami swoje własne życie wewnętrzne to jest równoznaczne z powiedzeniem, że ofiarował nam swą przyjaźń, bo przyjaźń jest właśnie tym wzajemnym otworzeniem i dopuszczeniem drugiego do swych tajemnic najbardziej intymnych i osobistych. Boże Objawienie nie jest więc przede wszystkim żądaniem przyjęcia doktryny, ale jest przede wszystkim ofiarowaniem przyjaźni, a przyjęcie Objawienia jest w pierwszym rzędzie przyjęciem Osoby, przyjęciem Ojca, przyjęciem Chrystusa, przyjęciem Ducha Świętego, zgodzeniem się na przyjaźń z Bogiem ze wszystkimi jej konsekwencjami. Rzecz oczywista, iż nie można przyjąć Boga i Jego przyjaźni inaczej, jak dając Mu swe pełne zaufanie i swe posłuszeństwo, które musi znaleźć wyraz w przyjęciu tego wszystkiego, co On mówi, tzn. w s z y s t k i c h prawd objawionych. Dokonywanie wyboru, jak się to dziś często robi, między prawdami wiary w ten sposób, że się przyjmuje niektóre z nich, a inne odrzuca, (np. stworzenie świata, Kościół, nierozerwalność małżeństwa, piekło...) jest odrzuceniem Boga, a więc odpadnięciem od wiary i od przyjaźni Bożej.

W tej perspektywie już o wiele łatwiej zrozumieć, że przyjęcie lub nie przyjęcie nauki Kościoła decyduje o zbawieniu, bo odrzucenie Ewangelii jest odrzuceniem Boga, Który w niej wychodzi na spotkanie człowieka. Powiedziałbym, że samo nawet trudne zagadnienie potępienia, które w koncepcji „profesorskiej" jest prawie nie do przyjęcia, staje się w tej perspektywie bardziej zrozumiałe, i można powiedzieć — chociaż to się wyda paradoksem — że potępienie jest możliwe dlatego, że Bóg jest miłością! W naturze miłości bowiem jest delikatność, w naturze miłości jest, że ona

prosi o przyjaźń, lecz do niej nie zmusza, puka do drzwi, lecz ich nie wyważa. W naturze miłości jest, że chce być przyjęta jedynie przez akt zupełnie wolny, a więc przez akt miłości. Ale z tego wynika, że może być również odrzucona, a odrzucenie miłości Boga jest równoznaczne z potępieniem. Bo potępienie nie jest niczym innym, jak utratą tego, co jedynie może być życiem i szczęściem wiecznym dla istoty duchowej, jaką jest człowiek, a tym może być tylko Bóg. Szum tej ziemi, mnóstwo różnych rzeczy, trosk, prac, rozrywek itd. przytłumia ostrość odczucia tej pustki, jaka jest w duszy, która opuściła Boga, ale skoro śmierć zabierze nam wszystkie te nieistotne głupstwa, w których się kryjemy przed Bogiem i przed naszą własną rzeczywistością, wówczas przed człowiekiem, który odrzucił Boga, objawi się jego własne potępienie z całą przerażającą swą grozą.

Aktem, którym człowiek wychodzi naprzeciw przychodzącemu doń Bogu i przyjmuje dobrą nowinę o odkupieniu i wszystko, co mówi doń Bóg, jest akt wiary. Dlatego też wiary i przede wszystkim wiary domaga się od ludzi Chrystus. Wiara jest tym jedynym pomostem między naturą i nadprzyrodzonością, tym, co daje dostęp do Boga i życia nadprzyrodzonego. Jedynie dzięki wierze możliwy jest ten tajemny, a jakże realny, kontakt z Bogiem, z którego płynie całe życie nadprzyrodzone. I dlatego mówi Apostoł: „Bez wiary niemożliwe jest podobać się Bogu, a przystępujący do Boga winien wierzyć, że On jest i że nagradza tych, co Go szukają" (*Hebr* 11, 6).

Z tych wszystkich rozważań wynika, że problemu wiary niepodobna oddzielić od problemu miłości. Jeżeli z jednej strony prawdą jest, że miłość płynie z wiary, to z drugiej strony również prawdą jest, że to „zawierzenie" Bogu, który się realizuje już w pierwszym akcie wiary, jest już nabrzmiałe miłością i bez miłości jest niemożliwe. Prawda ta zasługuje na szczególne podkreślenie jako bardzo ważna. Dopóki bowiem nawrócenie będzie rozumiane wyłącznie intelektualnie, jako suche i „obiektywne" przyjęcie światopoglądu, a nie jak powrót dziecka do domu Ojca, dopóki za jedyną drogę uważać się będzie dyskusję światopoglądową, a miłość, skruchę, pragnienie wyeliminuje się jako elementy rzekomo zbyt „subiektywne", dopóty trudności piętrzące się na drodze do wiary dla bardzo wielu będą nie do pokonania. To bowiem co jest najważniejsze, prawdziwe Oblicze Boga miłości, będzie przedstawione w krzywym zwierciadle. Człowieka zaś nawrócić może tylko prawdziwe Oblicze Boga: „Okaż nam Oblicze Twoje, a będziemy zbawieni" (*Ps* 79, 8). A ten Bóg nie jest profesorem filozofii, ale Stwórcą, Ojcem i Zbawicielem człowieka, a religia nie jest przede wszystkim wiedzą o świecie, ale

współżyciem z Bogiem w miłości, uwielbieniu i służbie. Prawdziwe nawrócenie do Boga, ta ewangeliczna *metanoia* oznacza całkowitą przemianę człowieka, bez której nie można wejść do Królestwa Niebieskiego. Zwykła zmiana przekonań umysłowych, która się dokonuje w chwili przyjęcia nowego światopoglądu, nie wystarcza. Ta przemiana, jakiej wymaga od człowieka przychodzący na świat zupełnie nowy Boży ład, jest tak głęboka i tak wszechstronna, że Chrystus nazywa ją nowym narodzeniem: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, kto się nie narodzi powtórnie, nie może oglądać Królestwa Bożego" (J 3, 3). „Jeżeli się nie nawrócicie i nie staniecie się jako dziatki, nie wnijdziecie do Królestwa Bożego" (Mt 18, 3).

Przemienić się musi do gruntu nie tylko nasze teoretyczne myślenie, lecz i nasze wartościowanie i kierunek naszej woli, i nasze postępowanie. Aby to się dokonać mogło, człowiek musi być zdolny spojrzeć na siebie samego w prawdzie i powiedzieć sobie: „Ty, łotrze, jak ty żyjesz! Ile w twym życiu zakłamania, egoizmu, bezsensu, głupoty, niesprawiedliwości! W jakich nieważnych, nieistotnych rzeczach tkwisz!..." — i takie poznanie będzie prawdziwe dla każdego człowieka wobec Boga, nawet dla tego, który w opinii innych, a może i w swej własnej, jest „człowiekiem etycznym".

Orędzie Jezusa do ludzi, od pierwszych jego słów do takiej właśnie pokuty-przemiany jest wezwaniem: „Wypełnił się czas i przybliżyło się Królestwo Boże, pokutujcie (odmieńcie się) i wierzcie Ewangelii" (Mk 1, 15).

Przesunięcie zaś problemu wiary całkowicie na płaszczyznę intelektu i odseparowanie jej od woli i miłości sprawiło, że człowiek przystępując do problemu Boga z twardym i nieskruszonym sercem, do samego Boga dojść nie może.

5. PEWNOŚĆ WIARY A MOŻNOŚĆ WĄTPIENIA

Ale nasi oponenci nie dają za wygraną i korzystając z naszego zmęczenia wytaczają teraz przeciw nam najcięższe działo w postaci następującego zarzutu: „Mówisz nam o niezawodnej pewności wiary, ale to są słowa bez pokrycia, gdyż życie temu najwyraźniej zaprzecza, bo przecież doświadczenie wykazuje, że nawet i ludzie wierzący mogą powątpiewać o prawdziwości wiary i mogą od wiary odchodzić. Jakże więc mam pewność, jeżeli mogę wątpić? Gdybym miał naprawdę pewność, to przecie wątpić bym nie mógł, jak nie mogę wątpić, że $2\times2=4$. Czyż przeto nie jest jeszcze jednym więcej absurdem katolicyzmu ta wasza bezwzględna pewność, dopuszczająca jednak możność powątpiewania?".

Trzeba przyznać, że zarzut jest dość sugestywny, i problem, który porusza, sięga głęboko w strukturę aktu wiary. Nie łatwo jest zrozumieć, jak to jest możliwe, by było w umyśle człowieka poznanie mające cechę bezwzględnej pewności, a jednak dopuszczające możliwość powątpiewania.

Jak z tego wybrniemy?

Postaramy się odpowiedzieć na to w dwóch etapach. Najpierw naświetlimy zagadnienie na płaszczyźnie czysto przyrodzonej psychologii ludzkiego poznania, a następnie pójdziemy w głąb uwzględniając światło wiary, istniejące już i działające w duszy, i w tej sytuacji postawimy sobie problem wątpienia.

Patrząc na nasz problem w płaszczyźnie zwykłego ludzkiego poznania powiemy, że możliwość wątpienia w naszym wypadku nie jest wynikiem b r a k u podstaw do pewności, ale jest wynikiem n a t u r y tej pewności: iż jest to pewność oparta nie na oczywistości intelektualnej, jak ta prawda, że $2\times2=4$, ale na świadectwie, chociaż najwyższym i najwiarygodniejszym. Bo nie mówimy w tej chwili o racjonalności wątpienia, co jest problemem zupełnie innym i już wyjaśnionym w naszych poprzednich rozważaniach o rozumnym charakterze wiary, lecz w tej chwili chodzi o samą, że tak powiem, fizyczną możliwość wątpienia, jaką ma nasz umysł. Otóż ta fizyczna możliwość wątpienia nie jest wynikiem niższego s t o p n i a obiektywnej pewności, ale n a t u r y tej pewności, a mianowicie, czy jest to pewność wynikająca z poznania bezpośredniego, czy też z poznania pośredniego. Bezpośrednie poznanie mamy wówczas, gdy umysł nasz widzi związek między terminami, które ze sobą łączy twierdzeniem lub rozłącza przeczeniem. Jeżeli powiem $2\times2=4$ i $2\times2\neq5$, to w pierwszym wypadku umysł mój widzi jasno tę równość obydwu terminów, a w drugim wypadku widzi tę nierówność. Podobnie rzecz się ma, jeżeli powiem „Paweł jest człowiekiem, a Burek nie jest człowiekiem". W obydwu tych sądach mam pewność opartą na bezpośrednim poznaniu istniejącego związku między terminami.

W tego rodzaju poznaniu wątpliwość nie jest dla umysłu możliwa, nie dlatego, że świadectwo, jakie nasz umysł sam sobie daje, jest obiektywnie mocniejsze i bardziej zabezpieczone od błędu niż świadectwo samego Boga, ale jedynie dlatego, iż sposób poznania jest bezpośredni i umysł jasno widzi sam związek między terminami.

Gdy sąd nasz nie opiera się na naszym własnym poznaniu przedmiotu i umysł nasz nie widzi bezpośrednio związku między dwoma terminami, ale opiera się na czyimś świadectwie, mamy do czynienia z poznaniem pośrednim. To poznanie może mieć bardzo różne

stopnie pewności, zależnie od autorytetu świadectwa, na którym się opiera, jest jednak zawsze niejasne i dlatego umysł nasz ma fizyczną możność powątpiewania. Tak więc twierdzenie: Pod postaciami chleba i wina jest prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa, nie może być nigdy dla mnie oczywiste, bo nie mogę tej rzeczywistości ogarnąć ani przeniknąć mym umysłem. Z tego wynika, że bez względu na nieskończony autorytet świadectwa Bożego umysł mój może wątpić, bo nie jest zniewolony oczywistością, a jedynie oczywistość może intelekt zniewolić tak, by nie mógł ani zaprzeczyć ani wątpić.

A zatem co do przedmiotu wiary nadprzyrodzonej, który znacznie przewyższa moje poznanie i którego bezpośrednio przeniknąć nie mogę, mam zawsze możliwość negacji i wątpienia.

To jest na razie dość jasne, bo stoimy jeszcze na gruncie natury. Trudności zaczną się teraz, gdy oprócz przyrodzonego poznania uwzglednimy nadprzyrodzone światło wiary. Chodzić nam będzie teraz o głębsze wniknięcie w to, co bym nazwał „strukturą wątpienia" u człowieka wierzącego. Na wstępie zaznaczę, że psychologiczne prawo, o którym przed chwilą była mowa, i do wierzącego też się stosuje, bo prawdy wiary dla niego również nie są oczywiste. Umysł jego zachowuje więc w stosunku do tych prawd fizyczną możność wątpienia i negacji. Problem jest tu jednak o wiele głębszy.

Wyjdźmy z tego, że między wierzącym a niewierzącym ta jest różnica, że u wierzącego mamy jakby dwie płaszczyzny poznania: przyrodzoną — jedną i nadprzyrodzoną — drugą. Chociaż życie nadprzyrodzone nie jest jakąś doczepką do życia przyrodzonego, ale witalnie się z nim łączy w jedność, to jednak nigdy nie przestaje być czymś realnie różnym od niego i czymś z natury ponad jego zasięgiem. Jest to pewna sfera, do której człowiek ma wprawdzie dostęp przez łaskę, ale w której nie musi być. Człowiek wierzący ma zawsze te dwie możliwości i zachowuje całkowitą wolność, czy życie swoje osobiste rozwijać będzie w tej sferze, która się przed nim otworzyła przez wiarę, czy też tego nie zechce i będzie się rozwijał na płaszczyźnie czysto naturalnej, która jest jego przyrodzoną biosferą z tytułu ludzkiej natury i w której nic go nie różni od ludzi nie mających wiary.

Struktura wierzącego jest więc jakby dwupiętrowa. Nadprzyrodzoność jest już obecna, ona jest w jego zasięgu, a nawet już w nią wszedł przez akt wiary, ale od niego zależy, czy on w niej pozostanie, czy zanurzy w niej całe swe życie, czy też wycofa się z powrotem ku przyrodzoności i pozostanie za drzwiami Tajemnicy tego Bożego życia i Bożego światła i będzie żył życiem przyrodzonym. Wybór ten nie należy do intelektu lecz do w o l i.

Tak jak poprzednio mówiliśmy o moście na filarach i na linach, tak i teraz posłużymy się porównaniem. Oczywiście jest to tylko słabe porównanie, a każde porównanie trochę kuleje. Wyobraźmy sobie, że ktoś stoi w ciemności za drzwiami sali rzęsiście oświetlonej. Gdy zdecyduje się wejść do tej sali, wszystko będzie widział inaczej, w innym świetle, będzie miał pewność istnienia wielu przedmiotów, co do których dotąd nie mógł mieć pewności, będąc poza sferą światła. Zapytamy się jednak, jakim aktem osiągnął tę pewność. Czy wytężeniem wzroku? Nie, ale przez to, że po prostu wszedł w nową sferę, w której inaczej widać, w której ma się pewność co do istnienia pewnych rzeczy, która z innej pozycji była nieosiągalna. A o tej zmianie perspektywy nie decyduje władza poznawcza, ale akt woli, to, że on wszedł. Dopóki jest wewnątrz, nie może widzieć inaczej, niż wskazuje światło, nie może nie mieć pewności, że w środku stoi stół, cztery krzesła, a przy ścianie jest szafa i piec. Ale tak jak wszedł aktem wolnej woli, może i wyjść aktem wolnej woli i znowu znaleźć się w ciemnościach i nie mieć tej pewności.

Świadomie mówię tu o pewności, a nie o widzeniu lub jasnym poznaniu, bo wiara nie jest jasnym poznaniem i w tym właśnie nasz przykład nie dociąga. Ale jeżeli na miejsce jasnego poznania pomyślimy o tym niejasnym a niezawodnym widzeniu (por. I *Kor* 13, 12), które daje wiara, to przykład nas nie wprowadzi w błąd.

Oświecona przez rozumowe uzasadnienie słuszności aktu wiary, wolna wola człowieka, wsparta już tajemniczym działaniem łaski, która sprawia w niej to pierwsze poruszenie nieśmiałej jeszcze miłości i życzliwości dla Boga, Prawdy najwyższej, decyduje się na przyjęcie wiary, poddając rozum pod posłuszeństwo, a przez to wchodzi w sferę światłości i mocy, wewnątrz której oświecony rozum osiąga pewność (nie jasność) co do prawd objawionych i faktu samego objawienia i ma już „świadectwo Boga w sobie". Ale tak jak weszła, może i wyjść z powrotem. Jednak woż tylko aktem woli możemy wyjść z tej sfery światła Bożego, bo zanim umysł będzie zdolny do aktu formalnego wątpienia, musi się człowiek najpierw zgodzić na nieposłuszeństwo, na usamodzielnienie swojego myślenia w stosunku do Boga, a to się nie dzieje bez uprzedniej zgody woli.

Dlatego i wiara, i wątpienie u wierzącego są aktami, którym przysługuje kwalifikacja moralna. Wiara jest aktem miłości, czci i posłuszeństwa wobec Najwyższego autorytetu Boga, natomiast wątpienie jest odmową tej miłości, tej czci i tego posłuszeństwa. Iluzją jest tu rozróżnienie między przekonaniem (postawą intelektualną niezależną od woli i nie podlegającą ocenie moralnej) a zaan-

gażowaniem (postawą woli podlegającą ocenie moralnej), bo wyjątkowo w przypadku wiary zaangażowanie polega na poddaniu intelektu pod „posłuszeństwo wiary", jak mówi Apostoł, a więc właśnie na przyjęciu przekonania. Słowa św. Pawła są na tym punkcie wyjątkowo mocne: „Bo oręż bojowania naszego nie jest cielesny, ale jest potęgą Bożą dla zburzenia miejsc warownych. Burzymy też nią zamysły i wszelką wyniosłość przeciwstawiającą się wiedzy Bożej, a w niewolę posłuszeństwa Chrystusowego podbijamy wszelki umysł" (2 *Kor* 10, 4—6). A więc przekonanie przeciwne wierze u wierzącego suponuje uprzednie nieposłuszeństwo wewnętrzne w stosunku do najwyższego Autorytetu Boga i jakieś wycofanie swego zaufania i swej miłości i dlatego nie może być traktowane oddzielnie od problemu zaangażowania i odpowiedzialności, jakby było czysto intelektualnym od woli niezależnym przeświadczeniem. Zawsze bowiem jest wycofaniem tegoż zaangażowania, inaczej nie da się zrozumieć misterium wiary. W tej perspektywie rozumiemy słowa św. Augustyna: „Wierzyć może tylko ten, kto chce (*Tract. 36 in Joan.*). Jeżeli zaś już jestem wierzący i w myśl nauki Chrystusa Boga mam za nauczyciela (p. J 6, 45), tedy wszelkie kontrolowanie Jego autorytetu i Jego nauki za pomocą innych autorytetów, a nawet za pomocą autorytetu mego własnego rozumu, jest nielojalnością i zniewagą, jak w stosunkach ludzkich uczeń sławnego uczonego znieważyłby godność swego mistrza, gdyby jego naukę poddawał pod osąd analfabetów z ulicy. Dla wierzącego przeto studium apologetyki nie może mieć charakteru „sprawdzenia" słuszności swych wierzeń, ani nie może wierzący zawiesić swej wiary do chwili ewentualnego przestudiowania pewnych spraw, bo to już godzi w Boga, którego jest uczniem i którego świadectwo ma w sobie. W tym leży zasadnicza różnica postępowania między wierzącym a niewierzącym, bo ten ostatni ma prawo i obowiązek wszystko przebadać i wszystko sprawdzić, aby usunąć wszelkie rozumne podstawy do wątpienia.

Stąd też pochodzi zalecony przez autorów sposób traktowania pokus przeciwko wierze i zwalczania ich nie przez szukanie przeciw nim argumentów rozumowych, ale przez te akty, które nas wiążą bardziej bezpośrednio z samym Bogiem. Nie jest to strusia polityka ani chowanie głowy w piasek, ale stwierdzenie tej prawdy, że prawdziwym, bezpośrednim motywem wiary dla wierzącego nie jest już autorytet jego własnego rozumu, ale jedynie autorytet Boga, oraz wyznanie, że wiara jest łaską i jej wzmocnienie od Boga pochodzi.

Od powątpiewania (czy ogólnego zwątpienia) należy koniecznie odróżnić wątpliwości i trudności w wierze, na jakie nierzadko napotykają wierzący, zastanawiając się — co powinni przecież robić — nad intelektualną podbudową wiary, jej treścią i życiowymi konsekwencjami. Różnica jest istotna i polega na tym, że w powątpiewaniu kwestionuje się pewne prawdy, o których s i ę w i e, że Kościół je głosi jako objawione. Powątpiewanie więc godzi już w sam autorytet Boga i Kościoła. W zwykłych natomiast wątpliwościach zaufanie do tego autorytetu jest nietknięte, niepewność zaś dotyczy treści lub zakresu nauczania Kościoła w konkretnych sprawach np. dotyczących teologii moralnej, egzegezy biblijnej, czy innej dziedziny. W takim wypadku oczywiście należy uzupełnić swą wiedzę, a nie uciekać od problemu.

Jeżeli mówimy, że wiara daje nam pewność niezawodną, to nie znaczy, że każdy wierzący posiada ją w tym samym stopniu. Bo wiara nie jest stanem nieruchomości, ale życiem i dynamiką. To myśmy z niej zrobili coś martwego, coś jakby „stan cywilny". Znamienne jest, że mówi się prawie zawsze: „jestem wierzący" a nie po prostu: „wierzę". Tacy wierzący, którzy wiary nie odżywiają modlitwą, nie karmią potęgą Bożego słowa, a przeciwnie umysł swój i serce napychają nieustannie głupstwem tego świata, tacy wierzący, których jest niestety mnóstwo, są pod względem wiary ciężko chorzy na anemię złośliwą. O nich to mówi Apostoł, że są jak dzieci zmienne, ulegające wszelkim wpływom, gnące się za każdym podmuchem wiatru nowej nauki. (por. *Ef.* 4, 14). Ci słabi chrześcijanie znajdują się jakby na peryferiach tego kręgu światła, żaru i nocy, którym jest Misterium Chrystusa i grozi im wypadnięcie w „ciemności zewnętrzne". Dziś tak bardzo odczuwamy złowrogą moc tych ciemności. Nihilizm dzisiejszy to jakby pierwsze cienie tej „nawałnicy ciemności", o której mówi św. Juda Tadeusz w swym liście (13).

Ale wiara, która się rozwija w głębokie osobiste poznanie Boga według intencji Chrystusa staje się coraz bardziej pewnością niewzruszoną, o którą prosi Apostoł, gdy się modli za swych wiernych z Efezu, by poznali, „jak niezmierna jest wielkość mocy Jego w nas, którzy wierzymy" (*Ef.* 1, 18). Ale na to, by zwyciężyć ciemności tego życia, by wśród pokus i trudności przeciwko wierze nie słabnąć, lecz wzrastać, trzeba wchodzić coraz głębiej do wnętrza tego kręgu światła, którym jest Chrystus: „Kto we mnie wierzy, ten idzie we mnie, kto zaś idzie we mnie, ten mnie posiada, a posiąść mnie to żywot wieczny" (św. Augustyn, *Tract. 26 in Joan.*).

Na zakończenie ciśnie się jeszcze jedno, ostatnie pytanie, a mianowicie: jak to nadprzyrodzone poznanie Boga, jako autorytetu objawiającego prawdy do wierzenia nam podane, konkretnie wygląda w świadomości wierzącego? Przecież Boga nie widzą nawet wierzący? Myślę, że można by to ująć w ten sposób, że owo nadprzyrodzone „świadectwo Boga" w duszy człowieka wierzącego nawet przy wierze dość słabej wynurza się w świadomości przynajmniej przez pewną sygnalizację wewnętrzną, dzięki której umysł w chwili wątpliwości zdaje sobie dobrze sprawę z tego, że dopuszczenie wątpliwości byłoby już niewiernością w stosunku do Boga i złem moralnym. Odchodzący od wiary w jakiś sposób zdaje sobie sprawę z tego, że czyni źle, że zrzuca jarzmo przez niecierpliwość, pychę, że odchodzi w ciemność. Ten czerwony sygnał ostrzegawczy jest w duszy skutkiem działania łaski wiary. Można nań nie zważać, można minąć, można nawet to światło zakryć, ale ono jest. Człowiek wewnętrznie uważny na pewno je dostrzeże.

Jeżeli mówię, że odejście od wiary jest winą, nie mam zamiaru tutaj określać stopnia tej winy, który w konkretnych przypadkach jest różny. W tej chwili chodzi mi o samą zasadę, którą Sobór Watykański formułuje w ten sposób: „Bóg nikogo nie opuszcza, jeżeli wprzód nie zostanie opuszczony".

W dzisiejszych czasach ogólnego chaosu i braku pewności co do rzeczy najbardziej dla człowieka zasadniczych — powinniśmy sobie jak najbardziej wzajemnie pomagać, by ratować się przed nicością. Mówi się, że katolicy są szczególnie niesympatyczni z powodu pewności, którą okazują w swych poglądach. Ale my przecież naprawdę Boga znamy i nie ma w tym nic dziwnego, jeżeli się zważy, że sam Chrystus to uczniom swoim przyobiecał: „przychodzi godzina, a świat mnie już nie będzie widział, ale wy będziecie mnie widzieć, bo ja żyję a i wy żyć będziecie" (Jan 14, 19). Czy to jest naprawdę takie ważne, kto ma pewność, a kto jej nie ma? Ważne dla całej ludzkości jest natomiast, że ta pewność jest, że są tacy, którzy ją naprawdę mają. Nie jest ważne, że przypadkowo ja to mam dla ciebie albo ty masz dla mnie, i tak to, co mam, nie jest moje, ani nie mogę go dla siebie zachować. W nocy Zmartwychwstania ciemno jest w całym kościele, a tylko paschał płonie. Po chwili cały kościół jarzy się tysiącem świateł i nie poznasz, która świeca od której zapożyczyła płomienia, bo nieraz ta, co otrzymała, jaśniej płonie od tej, co dała. Musimy się po bratersku dzielić tym, co mamy, i nie myśleć, że jest jakimś upokorzeniem otrzymać przez pośrednictwo brata to, co jest darem Bożym dla wszystkich.

Droga do wiary nie jest taka trudna, jak się wydaje. My mamy pewność, że łaska Boża działa także i w sercach niewierzących i współpraca z nią jest możliwa dla każdego człowieka od zaraz i w miejscu, w którym stoi. Żeby niewierzący mógł współpracować z łaską — paru bardzo prostych rzeczy potrzeba: 1 — aby zawsze wolał poznać prawdę niż mieć rację, i unikał wszelkiego zacietrzewienia; 2 — aby nigdy nie mówił, że jest pewien, kiedy w rzeczywistości nie ma pewności; 3 — aby się nigdy nie wyśmiewał z rzeczy, których dobrze nie rozumie, zwłaszcza jeżeli one dla innych są święte; 4 — aby miał do prawdy podejście łaknące i głęboko poważne; 5 — aby starał się być możliwie jak najwierniejszy temu, co w nim jest najczystsze i najlepsze; 6 — aby był świadom, że jest bardzo nędznym i grzesznym człowiekiem i pragnął się przemienić.

Mam głębokie przekonanie, że taka bardzo realna współpraca z działającym Bogiem doprowadzi stosunkowo prędko do tego pierwszego etapu, na którym człowiek rozumie, że wiarę i Kościół katolicki należy traktować bardzo poważnie. Z tego punktu już nie tak daleko...

Na zakończenie przychodzi mi na myśl pewna zasada, która może nie jest tak bardzo głupia, bo tak bardzo odpowiada sercu ludzkiemu. A ta zasada brzmi: *credendum est amanti*, zaufać należy przede wszystkim temu, który kocha. Dziecko zna tę zasadę i zawsze ją w życiu stosuje; czy jednak ona dla ludzi dorosłych jest tak zupełnie niesłuszna i nieodpowiednia? Miałbym pewne wątpliwości co do tego. A czy w obecnym chaosie, gdy grunt się nam spod nóg usuwa, ta zasada nie staje się dziś dla nas jeszcze pilniejsza. Czyż do wszystkiego mamy dojść sami? Czy naprawdę tak bardzo trudno uwierzyć, że my, którzy jesteśmy wprawdzie bardzo kiepskimi uczniami Chrystusa, ale jednak nimi jesteśmy, prawdziwie kochamy naszych braci ludzi? Czy naprawdę tak trudno uwierzyć, że rozumiemy, jaką straszną zbrodnią jest nauczanie brata swego błędu lub rzeczy, których nie jesteśmy zupełnie pewni? Ale trudno, jeżeli pewni jesteśmy, ukrywać tego przez pokorę nie możemy. Gdyby świat przyjął zasadę, że nauczać swych braci mogą ci tylko, którzy są zupełnie pewni, że nauczają prawdy, rychło stałby się chrześcijański. Ileż by głosów wówczas zamilkło! Ta myśl ostatnia czytelnikowi zmęczonemu długim i ciężkim artykułem, bo świadectwo chrześcijan dzisiejszych jest tylko przedłużeniem tego świadectwa apostolskiego: „cośmy widzieli i słyszeli, to głosimy wam, abyście i wy współuczestnictwo mieli z Ojcem i Synem Jego Jezusem Chrystusem. A to wam piszemy, abyście się radowali i aby radość wasza była zupełna" (1 J 1, 3—4).

Piotr Rostworowski OSB

JAN FRANCISZEK DREWNOWSKI

CO TO ZNACZY »UWIERZYĆ« I »WIERZYĆ«?

Tyle się dziś pisze o technice, o jej zdumiewających osiągnięciach i fantastycznych możliwościach na przyszłość. Podobnie aż do znudzenia powtarzane są obawy i niepokoje, jakie rodzą się w klimacie technokracji, którym oddycha dziś już cała ludzkość. Jak wpływa ten klimat na postawę myślową człowieka, który się w nim rozwija? Niewątpliwie sprzyja rozwijaniu się takich oto przekonań i skłonności:

1. Przekonanie o nieograniczonych możliwościach człowieka. Zarówno przekonanie, iż rozwój techniki nie ma granic, jak również przekonanie, iż w istniejących granicach osiągniętego etapu nie ma zagadnień nierozwiązalnych. Jednym słowem — przekonanie, iż każde rozsądne pytanie ma odpowiedź, iż — nie ma tajemnic.

2. Przekonanie o niezawodnym autorytecie techników. Zarówno przekonanie, że do każdego konkretnego zagadnienia daje się dobrać taki zespół techników, który potrafi rozwiązać to zagadnienie; jak również przekonanie, iż rozstrzygnięcia takiego zespołu są nieomylne w zakresie jego specjalności. Stąd przekonanie o konieczności stosowania się do takich rozstrzygnięć. Jednym słowem — posłuszeństwo przepisom technicznym.

3. Przekonanie o własnej możności osiągania wszystkiego, co jest w zakresie technicznie osiągalnych celów indywidualnych. Przekonanie, iż zło i zakłócenie życia jednostkowego, społecznego i międzynarodowego są dziełem jednostek i grup, piętnowanych jako wrogie takim najwyższym wartościom, jak — Postęp, Produkcja, Business. Jednym słowem — poczucie pewności siebie i czystości sumienia, gdy się jest w zgodzie z obowiązującymi przepisami technicznymi.

Są to oczywiście skłonności, które mogą występować z rozmaitą siłą, zależnie od rozwoju technicznego danego społeczeństwa i od istniejących w nim jeszcze wpływów innych postaw myślowych. Chyba jednak nie popełni się wielkiego błędu przyjmując, iż w każdym współczesnym człowieku trzeba się liczyć z istnieniem tych skłonności. Przy tym nasilenie ich jest na ogół tym większe, im młodszy jest człowiek.

Pytanie więc — jak w takim klimacie technokratycznym możliwa jest wiara katolicka?

Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przede wszystkim rozwiać pewne nieporozumienia. Przeciętny katolik wzruszy tylko ramionami na takie pytanie i po prostu odpowie, iż są to bezbożne pogańskie skłonności, od których trzeba się odżegnać, jeśli się chce uwierzyć.

Jeżeli więc pytanie to zadał mu inny przeciętny katolik pod wpływem jakichś wątpliwości, to obaj będą wzajemnie zbudowani, iż tak łatwo rozprawili się z tą sprawą. Jeżeli zaś pytanie to zadał katolikowi ktoś owładnięty już tymi skłonnościami technokratycznymi, to również odpowiedź taka całkowicie go zadowoli, ponieważ utwierdzi go w przekonaniu o zacofaniu katolików.

Jeżeliby zaś pytanie to zadać nieprzeciętnemu katolikowi, jakiemuś np. tomiście czy personaliście, to odpowiedź byłaby zapewne mniej prosta i bezkompromisowa. W pierwszym przypadku — naszpikowana różnymi łacińskimi terminami teologicznymi i metafizycznymi; w drugim zaś — pełna wartości humanistycznych, treści kulturalnych, poczucia odpowiedzialności i autentycznego zaangażowania.

I znowu, jeżeli pytał przeciętny katolik, to odpowiedź taka raczej go oszołomi, a może nawet nieco zgorszy. Wyczuje bowiem w niej pobłażliwość dla tych bezbożnych pogańskich skłonności. Jeżeli zaś pytanie to zadał zwolennik technokracji, to taka odpowiedź utwierdzi go w poczuciu rozumnej wyższości nad jałową „scholastyką" lub idealistyczną „drętwą mową".

Jeżeli więc chcemy odpowiedzieć na to pytanie po katolicku, tradycyjnie lub nowocześnie, to stajemy wobec irytującej alternatywy. Albo musimy pozostać na poziomie myślowym przeciętnej „masowej" pobożności, który tak się ma do ścisłego myślenia, jak brodaty staruszek, skrzydlate aniołki i rogate diabły — do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Albo wymagamy od drugiej strony opanowania teologii, metafizyki i nauk humanistycznych w takim stopniu, by móc połapać się w tych wszystkich subtelnościach, które dopiero pozwalają wypowiadać rozsądne zdania o niepojętych sprawach nadprzyrodzonych.

Ponieważ jednak ogromna większość rozsądnych ludzi nie ma dziś warunków na studiowanie teologii i filozofii, więc wobec powyższej alternatywy byłaby skazana na zrezygnowanie ze zdrowego rozsądku dokładnie w tym stopniu, w jakim odczuwa potrzeby religijne.

Wobec tej, nieco karykaturalnie uwydatnionej alternatywy można próbować innego wyjścia: odpowiedzieć na to pytanie wprost w języku nowoczesnej techniki. Będzie to odpowiedź na dwa pytania:

1. Na czym polega przejście nowoczesnego człowieka ze stanu niewiary do — posiadania wiary?

2. Na czym polega wiara nowoczesnego katolika?

*

Jeżeli zgodzimy się, że powyżej przytoczone trzy skłonności są znamienne dla postawy technokratycznej, to warto przede wszystkim przyjrzeć się im: dlaczego miałyby być tak groźne dla wiary, jak to wygląda na pierwszy rzut oka?

1. Przekonanie o nieograniczonych możliwościach człowieka i związane z nim przekonanie, że nie ma żadnych tajemnic — wydaje się na pierwszy rzut oka nie do przyjęcia dla katolika. Punktem wyjścia bowiem wiary katolickiej jest przekonanie o istnieniu Boga żywego, którego nadprzyrodzona istota przekracza wszelkie pojmowanie, jest niezgłębioną tajemnicą.

Ale wszak przekonanie o tym, że własne, ludzkie możliwości naturalne są bez kresu, wcale nie przeczy istnieniu innych możliwości oczywiście już — niepojętych dla człowieka. Tak jak istnienie jednej płaszczyzny rozciągającej się w nieskończoność nie przeczy istnieniu innych płaszczyzn równoległych, które nie mają nic wspólnego z tą płaszczyzną.

Brak zatem perspektywy nadprzyrodzonej w umyśle człowieka upojonego bezmiarem możliwości nowoczesnej techniki wcale nie świadczy, że człowiek taki jest niezdolny do otwarcia swego umysłu na te nowe perspektywy. Świadczy jedynie, że człowiek ten nie wie, że są takie perspektywy.

2. Przekonanie o nieomylnym autorytecie techników też budzi podobne sprzeciwy u katolika. Wydaje mu się bowiem, że takie

przekonanie o nieomylności fachowców nie da się pogodzić z podstawowym nakazem bezwarunkowego posłuszeństwa w stosunku do nieomylnych orzeczeń urzędu nauczycielskiego Kościoła.

Oczywiście jednak zachodzi tu podobne nieporozumienie jak poprzednio. Pełne uznanie dla autorytetu fachowców w różnych dziedzinach specjalności wcale nie wyłącza możliwości uznania i posłuszeństwa względem autorytetu w jakiejś nowej, dotąd nieznanej dziedzinie. Skoro jednak ktoś w ogóle nie wie o istnieniu takiej innej dziedziny, to trudno mu zgodzić się na uznanie jakiegoś obcego mu autorytetu o niezrozumiałym dlań zasięgu kompetencji.

3. Wreszcie ta bezgraniczna pewność siebie i łatwość, z jaką zwłaszcza młodsi włączają się w nurt postępu technicznego, a zarazem potępiają opornych — to w oczach katolika postawa pełna pychy i nienawiści bliźniego. A więc postawa biegunowo przeciwna moralności chrześcijańskiej.

Ale i tu trzeba sprawiedliwie oceniać grę motywów w umyśle człowieka, dla którego najwyższą wartością jest nieograniczony postęp techniczny ludzkości. Bez perspektywy nadprzyrodzonej zawsze wartość pojedynczego człowieka będzie wartością skończoną. Choćby była bardzo wielka, jednak będzie mniejsza od wartości wielu ludzi, a tym bardziej — od wartości ogółu. Podobnie jak wielkości fizyczne — wartości te sumują się. Trzeźwy rachunek technika nie może tu pozwolić na żadne złudzenia. Wbrew uczuciom, musi szukać zawsze optymalnych rozwiązań. Zresztą taki człowiek sam gotów jest zwykle poświęcić się, gdy z rachunku tak wypada.

Oczywiście więc i ta postawa, tak zarozumiała i okrutna, nie musi wcale być wyrazem szatańskiej pychy i nienawiści, o jakiej świadczyłaby u katolika. U człowieka, któremu brak perspektywy nadprzyrodzonej, postawa ta podobna jest raczej do pogańskiego prometeizmu — u młodszych, lub stoicyzmu — u starszych. Oba nacechowane są poczuciem wielkiej godności człowieka i jego zależności od nieubłaganych praw.

Jak widzimy więc, te skłonności technokratyczne nie muszą być wrogie wierze katolickiej. Przeciwnie, w każdej z nich dochodzi do głosu jakaś bardzo istotna potrzeba człowieka, która w perspektywie nadprzyrodzonej osiąga swe pełne zaspokojenie.

Trzeba więc z kolei wyjaśnić bliżej, co to są właściwie te perspektywy nadprzyrodzone. W tym celu dobrze jest zacząć od paru

uwag na temat trzech podstawowych wyrazów teologii katolickiej, mianowicie wyrazów: „Bóg", „Kościół" i „łaska".

Ze strony rozmaitych obrońców pełnej autonomii człowieka, rzeczników wzniosłego humanizmu, zarzuca się zwykle wyznawcom Boga, iż poniżają naturalne sprawy ludzkie, iż znieprawiają rozum. Rozumowanie jest wszędzie mniej więcej podobne. Można by je tak streścić: stawianie Boga wyżej niż człowieka poniża człowieka, a to jest niedopuszczalne z punktu widzenia humanizmu.

Jest to rozumowanie niewątpliwie poprawne ze stanowiska ateistycznego humanizmu. Jeżeli człowiek jest wartością najwyższą, to każda inna wartość jest oczywiście niższa. Stawianie więc jakiejkolwiek innej wartości wyżej niż człowieka jest stawianiem człowieka niżej od tej wartości, oczywiście niższej od niego. A więc niewątpliwie jest poniżaniem go.

Jeżeli jednak dopuścić istnienie wartości wyższych od człowieka, to stawianie ich wyżej niż człowieka nie poniża człowieka. Uznawanie zaś wówczas człowieka za wartość najwyższą jest poniżaniem tych wyższych wartości, co najmniej równie wstrętnym i oburzającym, jak poniżenie człowieka.

Jak wiadomo, stanowisko katolickie opiera się na fakcie istnienia Boga, będącego pod każdym względem wartością nieskończenie wyższą niż człowiek. Stawianie więc przez katolików Boga wyżej niż człowieka nie poniża człowieka. Uznanie zaś człowieka za wartość najwyższą byłoby — dla katolika — czymś nieskończenie bardziej oburzającym, niż dla ateistycznego humanisty — poniżenie człowieka.

O poniżeniu człowieka mogłaby być mowa tylko wtedy, gdyby ktoś miał ograniczone pojmowanie Boga, na miarę jedynie ludzkiego rozumu. Ale właśnie takie ciasne pojmowanie Boga jest potępione przez oficjalną naukę Kościoła katolickiego.

Ze stanowiska katolickiego wyraz „Bóg" nie ma żadnego znaczenia, które by było t a k s a m o zrozumiałe jak nazwy otaczających nas ludzi, przedmiotów, zjawisk. Podobnie jak nikt spośród osób przekonanych o istnieniu Boga nie myśli na serio, by Bóg był podobny do brodatego staruszka, tak samo nikt spośród katolików zajmujących się zagadnieniami filozoficzno-teologicznymi nie myśli na serio, by którekolwiek orzeczenia w takich zdaniach, jak np.: „Bóg jest sprawiedliwy", „Bóg jest nieskończony", „Boga niepodobna ogarnąć myślowo", „Bóg jest niewidzialny" — znaczyły to samo, co np. w zdaniach: „Katon jest sprawiedliwy", „ciąg liczb jest nieskończony", „rozwiązania układu równań 7593 stopnia z 25816 niewiadomymi niepodobna ogarnąć myślowo", „elektron jest niewidzialny".

Ta niewspółmierność ludzkiego języka i ludzkiej myśli, gdy idzie o wyrażenie lub pomyślenie czegokolwiek o Bogu, jest punktem wyjścia wszelkiej naukowej teologii. Jest to zagadnienie tzw. analogii teologicznej, znane i wyraźnie sformułowane już w średniowieczu.

Niewspółmierność ta wynika z faktu, iż niepojęta pełnia Bytu Bożego bezmiernie przekracza wszelkie ramy rzeczywistości naturalnej. Jest to fakt tzw. transcendencji Boga. Z faktem tym trzeba się liczyć przy wszelkich rozważaniach dotyczących spraw nadprzyrodzonych, jeżeli się nie chce uwikłać w beznadziejnych sprzecznościach. Nonsensy, od jakich roi się nieraz publicystyka poruszająca sprawy teologiczne, są przeważnie wynikiem nie uwzględnienia transcendencji Boga i nieprzestrzegania reguł analogii teologicznej.

Takie przyjęcie transcendencji Boga nie tylko że nie znieprawia umysłu, ale jest jedynym możliwym pojmowaniem Boga, zgodnym ze zdrowym rozsądkiem. Ściśle biorąc, nie jest to pojmowanie Boga, lecz — pojmowanie, że Boga w pełni pojąć nie można. Ale właśnie takie tylko skierowanie myśli ku Bogu poza wszelkie granice ludzkich możliwości daje pewność, że godność ludzka nie dozna tu żadnego uszczerbku.

Podobnie jak płaszczyzna, rozciągająca się we wszystkich swych kierunkach w nieskończoność, nie jest pod żadnym względem ograniczona przez ogarniającą ją przestrzeń trójwymiarową. Tak samo nieskończone ludzkie możliwości naturalne nie są pod żadnym względem ograniczone przez ogarniającą człowieka nadprzyrodzoną rzeczywistość Boga.

Taka ilustracja geometryczna okazuje jasno, iż nie ma tu żadnego przeciwieństwa między nieskończoną pełnią ludzkich możliwości naturalnych, jaką wyznaje zwolennik technokracji, a ogarniającą ją nadprzyrodzoną nieskończonością Boga.

Przeciwieństwo rodzi się jedynie wtedy, gdy nadprzyrodzone sprawy Boże chce się wtłoczyć w ramy naturalnego ludzkiego pojmowania, jak to czynią panteiści, deiści, politeiści i wszyscy inni rzekomi wyznawcy Boga, wytwarzający sobie bóstwa na miarę swych ludzkich zdolności myślowych, artystycznych, uczuciowych itp.

Taki sposób pojmowania Boga jest niewątpliwie antyhumanistyczny i poniżający wyznawcę. Pod ateizmem odrzucającym istnienie takiego „Boga" podpisze się każdy teolog katolicki. Niemniej prawdą jest, iż takie błędne antropomorficzne pojmowanie Boga jest nader rozpowszechnione nawet wśród samych katolików. Nic

dziwnego więc, że zdrowo myślący ludzie, którzy z tych czy innych powodów nie zdołali dotrzeć do poprawnych sformułowań nauki katolickiej, słusznie gorszą się takim pojmowaniem Boga i stają się wyznawcami ateistycznych poglądów. Jak widać więc, wszyscy tacy ateiści są mimowolnymi sprzymierzeńcami katolików w walce o pełnię zdrowego humanizmu.

Dopiero gdy ateista zdaje sobie sprawę z zagadnienia transcendencji Boga, ale nie chce uznać możliwości istnienia czegokolwiek poza zasięgiem ludzkiego rozumienia i dlatego też nie chce uznać istnienia Boga — wtedy niewątpliwie całkowicie odrzuca możliwość porozumienia się z katolikiem. Wówczas założenia ich różnią się dosłownie o całe niebo. Ale nie wyłączają się wzajemnie całkowicie. Wszystko bowiem, co jest rzeczywiste dla ateisty, jest też rzeczywiste dla katolika; ale ateista nie chce uznać za rzeczywiste wszystkiego co jest rzeczywiste dla katolika. Stąd już dalej to, co katolik twierdzi o nadprzyrodzoności, wszystko to dla ateisty jest pozbawione podstawy rzczywistej — jest nonsensem.

Ale jest to nonsens względny, wynikający z założeń ateisty, które ograniczają rzeczywistość do spraw tylko naturalnych, lub — tylko zmysłowo-spostrzegalnych. Podobnie jak dla kogoś, kto rozważałby figury tylko na płaszczyźnie, jest nonsensem powiedzenie, że jakiś kwadrat i koło mogą być wyglądem jednej i tej samej figury na tej płaszczyźnie. Tymczasem dla kogoś, kto rozważa figury w przestrzeni trójwymiarowej i ma przed sobą rzuty walca na dwie płaszczyzny prostopadłe — nie jest wcale nonsensem powiedzenie, że ten kwadrat i to koło są wyglądem jednej i tej samej bryły trójwymiarowej w tej przestrzeni.

Przy tym warto nadmienić, że argumenty oparte na takim nonsensie względnym odwracają się w rozumieniu drugiej strony przeciwko temu, kto wytacza takie argumenty. Wszystkie nonsensy, do jakich dochodzi ateista mówiąc o Bogu i o sprawach nadprzyrodzonych, są dla katolika jedynie konkluzjami dowodów, sprowadzającymi do absurdu założenia ateistyczne.

*

Wyraz „Kościół" jest też jednym z takich wyrazów, które mogą być tak dwojako rozumiane, w zależności od różnicy zajmowanych stanowisk.

Ze stanowiska uznającego tylko rzeczywistość naturalną, Kościół katolicki jest to jeden z wielu tworów społecznych zaspoka-

jających ludzkie potrzeby religijne. W takim pojmowaniu wyraz „Kościół” bywa jednak używany w przeróżnych znaczeniach, jako nazwa bądź to zbiorowości wszystkich ludzi uważających się za członków tego tworu społecznego, bądź tylko — hierarchii duchownej rządzącej całym tym tworem społecznym, bądź — samej doktryny głoszonej przez tę hierarchię, bądź — państwa ze stolicą w Watykanie, bądź — zespołu urzędów sprawujących władzę w tym państwie, itd.

Jasne jest, że nawet przy tym naturalnym rozumieniu wyrazu „Kościół” wskazana jest pewna ostrożność w posługiwaniu się nim, by np. polityki Państwa Kościelnego nie utożsamiać z polityką różnych katolików będących obywatelami innych państw, lub odwrotnie — rozpowszechnionego wśród katolików wierzenia nie utożsamiać z urzędowo ogłoszonym przez hierarchię dogmatem wiary.

Ze stanowiska zaś katolickiego, obejmującego również i perspektywy nadprzyrodzone, wszystkie te znaczenia wyrazu „Kościół” są dopuszczalne. Są one jednak raczej wtórne, oddając tylko pewne naturalne strony tej niepojętej nadprzyrodzonej sprawy, jaką jest „jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół”, tak jak to głosi *Credo*, Kościół ten jest faktem nadprzyrodzonym, wiecznym, pozaczasowym, ale mającym też swój „przekrój” naturalny, swoje „wymiary” w czasie, w historii. Jest to fakt niepojętego wcielenia się, uzmysłowienia, „zmaterializowania się” Boga, a tym samym — „przebóstwienia” cielesności, zmysłowości, materii wraz z całą ujarzmiającą ją techniką.

Historyczne fakty składające się na dzieje Kościoła wraz z osobistymi przeżyciami każdej z osób uwikłanych w te dzieje — stanowią naturalne przejawy tego powszechnego przetwarzania się ludzkości, wraz z całym wszechświatem materialnym, w procesie dojrzewania do wieczności.

W odróżnieniu jednak od społecznych procesów naturalnych, które mają charakter zbiorowy, masowy, są złożone z wielkiej ilości poruszeń jednostek ludzkich według praw statystycznych rządzących ruchami jednostek w społeczeństwie — nadprzyrodzony proces dojrzewania ludzkości do wieczności ma charakter o r g a n i c z n y, jest podobny raczej do rozwoju pojedynczego organizmu.

Tak właśnie uczy nauka katolicka, posługująca się tu pojęciami zaczerpniętymi z biologii (oczywiście użytymi w sensie analogicznym). Kościół jest mistycznym ciałem Boga wcielonego, Chrystusa. Chrystus jest szczepem winnym, a poszczególni chrześcijanie są latoroślami, członkami, komórkami Jego organizmu. Muszą się odżywiać sokami odżywczymi krążącymi w tym organizmie, by utrzymać się przy życiu nadprzyrodzonym.

Podobnie jak w pojedynczym człowieku, poprzez wewnętrzne walki, upadki i załamania, idzie praca stopniowego opanowywania, ogarniania ciała przez władze duchowe, a całej natury człowieka — przez rytmy nadprzyrodzone, aż do chwili śmierci, gdy człowiek dojrzewa do wieczności. Tak samo w całej ludzkości idzie praca stopniowego włączania rytmów życia zbiorowego w doskonałe rytmy nadprzyrodzone człowieczeństwa Boga wcielonego: poprzez różne walki, wykrzywienia i załamania, ciągnące się przez wieki całe, aż do końca świata, gdy cała ludzkość dojrzeje do wieczności. W ten sposób dosłownie każda chwila życia katolika otwiera mu perspektywy wieczne; a więc też każdy fakt jego życia osobistego lub życia społecznego jest jakoś włączony w nadprzyrodzone rytmy Kościoła.

Jeżeli więc w naturalnym rozumieniu wyrazu „Kościół" możliwe są wieloznaczności, to takich rozmaitych znaczeń może być o wiele więcej, gdy się chce uwzględniać rzeczywistość nadprzyrodzoną Kościoła. Wówczas, mówiąc „Kościół", zawsze się ma na myśli tylko jakieś poszczególne „wymiary" czy „przekroje", jakieś „organy", „funkcje", „procesy" tego organizmu nadprzyrodzonego, które się wyróżnia w danym kontekście spośród nieskończonej pełni życia wiecznego, jakim tętni organizm Boga wcielonego.

Warto tu nadmienić, że nauka katolicka o nadprzyrodzonej jedności organicznej całego rodzaju ludzkiego pozwala w tym sensie mówić o jednym jedynym Człowieku wiecznym, stworzonym przez Boga do panowania nad całym światem materialnym. Na obraz i podobieństwo Boga, panującego nad całym wszechświatem w ogóle. Ten człowiek na miarę — jak to określa św. Paweł — „pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej" (*Efez.* 4, 13) jest niewątpliwie wartością najwyższą, godną najwznioślejszych aspiracji humanizmu, gdyż jest zarazem „wcieleniem" samego Boga. Jest to pełnia humanizmu.

*

Powyższe uwagi na temat tych dwóch wyrazów dają pewne pojęcie o perspektywie nadprzyrodzonej, jaka się otwiera przed umysłem, który zechce dopuścić możliwość istnienia Boga i Jego wcielenia. Są to jak gdyby nowe „wymiary" wszechświata, które stają otworem przed każdym, komu wspaniałe perspektywy rozwoju techniki zaczynają jednak nie wystarczać.

Ale w tych nowych wymiarach nadprzyrodzonych zawodzą wszelkie naturalne władze człowieka: zmysły niczego nie doznają, rozumowania zaś prowadzą do podobnych nonsensów, jak

powyżej podany przykład kwadratowego koła, do jakiego doprowadza próba wtłoczenia walca w dwa wymiary płaszczyzny. Po prostu — posługując się dalej tą ilustracją geometryczną — brak nam samym tej pojemności „trójwymiarowej”: jesteśmy z natury tylko „dwuwymiarowymi”.

Otóż łaskę można właśnie porównać do takiego nadania człowiekowi, który jest z natury „dwuwymiarowy” — pojemności „trójwymiarowej”. Niestety, trudno coś więcej powiedzieć o tym tajemniczym rozkwicie osoby ludzkiej bez wytłumaczenia całego szeregu pojęć teologicznych, filozoficznych i psychologicznych. Wszystko to są dziedziny dalekie od zainteresowań techniki i mało w nich pojęć doprowadzonych do takiego stopnia trafności i prostoty myślowej, jak aparatura pojęciowa nauk ścisłych, na której kształcą się umysły techników.

Technicy jednak chętnie posługują się ilustracjami schematycznymi. Więc i tu nadal wystarczy ograniczyć się do takich ilustracji, jak ów schemat płaszczyzny naturalnej i ogarniającej ją „trójwymiarowej” rzeczywistości nadprzyrodzonej. W ramach tego schematu zrozumiały jest biologiczny schemat „trójwymiarowego” organizmu Boga wcielonego, którego „dwuwymiarowym przekrojem” jest historyczny przebieg dziejów Kościoła katolickiego.

Dogodnie też jest posługiwać się innym, bardziej technicznym porównaniem Kościoła do jak gdyby zespołu narzędzi, do „aparatury” udostępniającej człowiekowi rzeczywistość nadprzyrodzoną. Podobnie jak np. radar udostępnia widzenie w nocy lub we mgle przedmiotów niewidocznych.

W pierwszym porównaniu działanie łaski daje się porównać do „trójwymiarowego” rozkwitu „dwuwymiarowej” natury człowieka. Dzięki czemu człowiek staje się zdolny uczestniczyć w „trójwymiarowych” rytmach życia Boga wcielonego. W drugim porównaniu działanie łaski daje się raczej porównać do zewnętrznego działania takiego przyrządu, jak np. stereoskop. Dzięki czemu człowiek staje się zdolny dostrzegać „trójwymiarową” głębię spraw, których „dwuwymiarowe” strony dane mu są w naturalnym spostrzeganiu.

*

Jeżeli zgodzimy się z tym, że omówione wyżej skłonności technokratyczne nie muszą być w r o g i e wierze katolickiej, to nasuwa się następne pytanie: co może skłonić człowieka upojonego postępem techniki do ż y c z l i w e g o zainteresowania się wiarą katolicką?

Cała technika jest nastawiona na zaspokajanie różnych potrzeb. Więc chyba i religia katolicka może tylko wtedy wzbudzić zainteresowanie, gdy ma szanse zaspokojenia jakiejś potrzeby. Pomijając różne koniunkturalne nawrócenia, znane z historii i ze współczesnego życia, jedyną potrzebą, którą ma naprawdę zaspokoić jakaś religia — jest potrzeba religijna.

Niepodobna tu oczywiście nawet próbować streszczać dorobku badań religioznawczych, które wykazują, iż religii nie można zbyć łatwym epitetem w rodzaju „zabobon", „mitologia" itp. Badania te stwierdzają bijące w oczy fakty, zarówno dawne historyczne jak i współczesne etnograficzne, które jednogłośnie świadczą o istnieniu naturalnej ludzkiej potrzeby. Jest ona przynajmniej równie silna i pierwotna jak powszechnie znane instynkty naturalne. We wszystkich religiach badania wykrywają przy tym istnienie bardzo uduchowionych wierzeń i poglądów na świat. Jako istotne rysy potrzeb religijnych występują wszędzie:

a — dążenie do wyzwolenia się z różnych krępujących człowieka więzów naturalnych;

b — dążenie do sięgnięcia poza wszelkie naturalne możliwości ludzkie w dziedzinę nadprzyrodzoną;

c — przeświadczenie o obecności żywej, osobowej Siły, panującej nad całym wszechświatem, czyli — naturalne przekonanie o istnieniu Boga (oczywiście nazywanego najrozmaitszymi imionami).

Czyżby więc w klimacie technokracji mogły się jeszcze rodzić takie potrzeby? Oczywiście. Wystarczy wspomnieć tylko o wciąż roztrząsanych na całym świecie bolączkach cywilizacji technicznej, o wykolejonej młodzieży, o wzmagającym się nasileniu chorób psychicznych, o surrealizmie, o egzystencjalizmie, o rojowisku różnych sekt tajemnych, lęgnących się w ośrodkach najwyższych osiągnięć techniki.

Na pewno więc potrzeby religijne nurtują w niejednym zwolenniku technokracji. Co więcej, gdy owe trzy skłonności technokratyczne, o których była wyżej mowa, opanują bez reszty całą jego psychikę, stają się wprost namiastką przeżyć religijnych. Dopiero kiedy zdrowy rozsądek bierze górę, kiedy podobnie jak we wszystkich dziedzinach techniki — dochodzą do głosu jedyne powszechnie obowiązujące naukowe kryteria prawdy obiektywnej, człowiek taki może się zdobyć na trzeźwą ocenę swego stanu.

Wie, że zdrowy rozsądek każe zawsze odwoływać się do faktów, a od wszelkich teorii domaga się niesprzeczności i sprawdzalności doświadczalnej. Jeżeli więc nie może zaprzeczyć potrzebie religijnej, jaką odczuwa, musi sobie postawić pytanie: czy rzeczywiście żadna religia nie może mieć nic wspólnego ze zdrowym rozsądkiem?

Czy też może jest do pomyślenia jakaś teoria o faktach nadprzyrodzonych, która wytrzymywałaby krytykę naukową?

*

Nie ma recepty na niezawodną drogę, jaką umysł człowieka dochodzi do przekonania o istnieniu Boga. Tym bardziej niezbadane są manowce, po jakich błąka się człowiek, zanim olśni go to przekonanie [1]. Tzw. dowody istnienia Boga są mało dostępnymi dla ogółu konstrukcjami, schematami filozoficznymi, usiłującymi ustawić tu ludziom jakieś drogowskazy. Lepiej znane są manowce myśli ludzkiej, szukającej poznania i zbliżenia się do Boga: są to dzieje wszystkich religii.

Trzeźwy umysł człowieka rozumującego kategoriami nauk ścisłych jest jednak na ogół uodporniony na wszelkie tego rodzaju religijne fantasmagorie. Raczej łatwo dochodzi do przekonania, iż jeżeli Bóg istnieje, to nie może się pomieścić w żadnym ludzkim pojmowaniu. Rozumie, że wszelkie systematy teologiczne idące da-

---

1 Oto np. wyjątki z autentycznego listu pisanego przez 30-letniego ateistę, naukowca, wychowanego w tradycyjnym duchu katolickim, z czym się rozstał bez bólu w dziewiętnastym roku życia:

„Kiedyś pisałem Ci o Opatrzności, która rzekomo czuwała nad różnymi moimi sprawami. Wiesz, doprawdy, że czasami skłonny jestem wierzyć w to, tak naiwnie, jak pierwotne dusze, którym się zdaje, że ktoś ciągle im asystuje we wszystkich sprawach życia... Poza tym było też kilka takich strasznie nieprawdopodobnych spotkań, które — gdyby chcieć wytłumaczyć w taki opatrznościowy sposób — wyraźnie były po to, żeby mi dać do zrozumienia, jak niedorzeczne są dane zabiegi, lub wprost — że są one bezcelowe. Wciąż mi się budziły takie refleksje, że powinienem dać spokój, że wszystko mi wskazuje na to, iż co innego jest mi „przeznaczone", że powinienem gromadzić energię na inne cele, nie rozpraszać jej tak bez sensu. Ale to wszystko nie mogło się utrzymać w moim umyśle, wobec tego, że ostatnimi laty jakoś tak mi nic nie szło... Teraz, gdy zaczynają mi się rzeczy trochę układać, zaczynam dopiero oceniać to naprawdę. Teraz więc, doprawdy, coraz mniej mnie to razi mówić o jakiejś Sile, Woli, która mną kieruje, która nie chce, bym pewnych rzeczy robił, która chce wyznaczyć mi pewien wyraźny kierunek. I wiesz, jak o tym myślę, to trudno tak od razu w to uwierzyć, trudno tak od razu zdobyć się na taki akt pokory, uległości, uznania tego, co tak wykracza poza ramy rozumu; z drugiej strony tak bym chciał tego, tak — zdaje mi się — byłoby to przyjemnie, łatwo oddać się temu prądowi, całą siłę skupić na osiągnięcie najbliższych wyłaniających się celów, z ufnością iż są one dobre, iż po osiągnięciu ich wyłonią się dalsze, zupełnie właśnie takie, jakie by się wyznaczyło, gdyby się o wielu rzeczach już przedtem wiedziało. Powiedz, jak to nazwać? Widzisz, ja się boję mówić, że to jest już religia. Gdy sie z tymi dziecinnymi zabawkami rozstało, to nie można teraz znowu zastępować tego innymi zabawkami, gdyż właśnie z a b a w k i już nie mogą wystarczyć. To musi być poważne, a przede wszystkim s i l n e. To właśnie musi być w i a r a, a więc coś, co jest bezmiernie, nieskończenie silniejsze od wszelkiego wyrozumowania. Czy więc to może być wyraźnie uświadomione?

lej, niż oczyszczanie naturalnych progów nadprzyrodzoności, nie mogą być prawdziwe, jeżeli są wymysłem samych tylko ludzi, choćby najgenialniejszych.

Dla tak trzeźwo rozumującego człowieka staje się zupełnie jasne, iż ten jedyny wszechogarniający „fakt" nadprzyrodzony, jakim jest Bóg, nie może być stwierdzony obiektywnie żadną aparaturą techniczną. Tylko sam Bóg mógłby przebyć tę nieskończoną otchłań dzielącą Go od człowieka, lub stworzyć „aparaturę" udostępniającą człowiekowi coś z Jego nieskończonej rzeczywistości. Od strony człowieka zaś poznanie nadprzyrodzoności za pośrednictwem takiej „aparatury" tylko wówczas nie poniżałoby człowieka, nie gwałciłoby ludzkiego rozumu, wytrzymywałoby krytykę zdrowego rozsądku — gdyby spełniało obydwa postulaty naukowości: niesprzeczności teoretycznej i sprawdzalności doświadczalnej.

Wszelka zatem religia, która choć jednego z tych postulatów nie spełnia, nie wytrzymuje krytyki zdrowego rozsądku. Może dogodzić czymś upodobaniom subiektywnym, dawać jakieś nastrojowe ukojenie religijnych potrzeb (jak owo osławione „opium dla mas"), ale nie może rościć sobie pretensji do prawdziwości obiektywnej.

Czy może nie należy zbytnio iść utartymi określeniami, i raczej to, co mnie coraz silniej ogarnia, gdy mi się zaczynają sprawy trochę pomyślnie układać, to już tak nazwać. O tyle oczywiście, o ile coraz wyraźniej łączyć się będzie z tym przeświadczenie o — mówiąc szablonowo — istnieniu Boga. I właśnie, zdaje mi się, gdy zdawać sobie wyraźnie sprawę z konwencjonalności tego szablonowego zwrotu, to może nie tak trudno znaleźć wszelkie (naukowe nawet interpretacje) poparcie na rzecz jego prawdziwości. Tylko, wiesz, ja się wprost boję tej chwili, gdy będę tego pewien. Gdyż przy mojej budowie umysłowej to będzie świadomość czegoś tak nieogarniętego. — Rozumiesz, że każdy oczywiście przypisuje Bogu nieskończoność, ale mało kto w całej pełni, do jakiej zdolny jest umysł ludzki, zdaje sobie sprawę z tego, co to znaczy. W tym sensie więc mówię, że byłoby to coś tak nieogarniętego. Czego się zaś boję? zdaje się, że to instynkt samozachowawczy zwierzęcia, które tu się czuje zagrożone we wszystkich dziedzinach swego panowania. No bo powiedz, to poczucie swej znikomości, biorąc choćby dla porównania siebie: gdy robię coś ważnego i gdy mi ktoś przy tym pomaga, jak nic mnie ten ktoś nie obchodzi, poza tym, czym się przyczynia do danego dzieła. Więc tu, gdy się zestawi siebie z nieskończonością, gdy się widzi, że ja o tyle tylko jest czymś, na co warto zwrócić uwagę, o ile to jest czymś, co zdąża we właściwym kierunku, i gdy się zważy, jak małą cząstką życia jest właśnie to dążenie, a jak większość wszystkich innych spraw życiowych, to zaprzątanie sobie czasu rzeczami nic z tym nie mającymi wspólnego — wówczas czuje się jeszcze bardziej nic nieznaczącym, obojętnym, pionkiem, nawet nie pionkiem — a jakimś chwilę tylko trwającym dźwiękiem w niekończącej się nigdy symfonii. I wtedy jeszcze trudniej uwierzyć, żeby ta chwila w ogóle była coś warta, żeby miała takie znaczenie, aby aż się nią tak zaprzątać, jak to się jej zdaje, gdy zwraca się w swej naiwnej zarozumiałości do Boga, jako do tego, czego — jak się tej chwili zdaje — jest obrazem. To są zresztą pewnie oklepane frazesy, ale co innego jest powtórzyć sto razy taki czy inny z nich, co innego jednak odczuć choć jeden z nich naprawdę".

Otóż łatwo się przekonać, że poza religią katolicką w żadnej religii świata nie ma nawet w przybliżeniu czegoś podobnego do twierdzenia, że religia ta jest w posiadaniu aparatury utworzonej przez samego Boga, dostępnej bezpośredniemu zmysłowemu spostrzeganiu i uobecniającej każdemu, kto zechce, nieskończenie niepojętą i niedostępną rzeczywistość nadprzyrodzoną Boga żywego.

W religii katolickiej taką „aparaturą" jest Kościół. Cała religia katolicka opiera się na znanym, nieustępliwym twierdzeniu, iż za pośrednictwem Kościoła Bóg uobecnia się tym, którzy chcą skorzystać z tego pośrednictwa. Teologia katolicka zaś jest teorią niesprzeczną i odwołującą się do publicznie dostępnej stwierdzalności faktów nadprzyrodzonych.

Ze wszystkich więc religii świata tylko religia katolicka ma szanse, by móc ostać się wobec nieubłaganej krytyki naukowej. Trzeźwo rozumujący człowiek dochodzi więc do stwierdzenia prawdziwości następującego okresu warunkowego.

Jeżeli Kościół katolicki jest tym przez Boga danym ludziom urządzeniem pośredniczącym, za jakie się podaje, to prawdy o Bogu głoszone w ramach Kościoła mogą być podobnie obiektywnie pewne, jak prawdy nauk ścisłych, a teologia katolicka może być uznana za teorię rzeczywistości nadprzyrodzonej, wytrzymującą krytykę naukową.

Jeśli więc trzeźwy umysł w klimacie technokracji staje wobec faktu, że odczuwa potrzeby religijne, to stawia sobie pytanie, czy istnieje religia, która nie kłóci się ze zdrowym rozsądkiem. Wówczas zaś, jeśli zgodnie z całym klimatem technokratycznym zależy mu na obiektywnej prawdziwości, jeśli nie chce ulegać żadnym złudzeniom, jeśli chce z pełną świadomością i poczytalnością zwracać się do nieskończenie niepojętego i niedostępnego, ale rzeczywiście obecnego Boga żywego — to właściwie nie ma wyboru.

Ma do sprawdzenia tylko jedną religię, zupełnie jawną i łatwo dostępną, która nie boi się ani zimnego światła rozumu, ani zetknięcia się z twardymi faktami, która nie gardzi, nie odwraca się, nie kłóci się ze zdrowym rozsądkiem, choćby nawet wyposażonym w najnowocześniejsze zdobycze nauki. Pozostaje mu tylko sprawdzić — czy rzeczywiście Kościół katolicki jest tym, za co się podaje.

*

Wiadomo, jak się sprawdza działanie jakiegoś narzędzia, urządzenia, preparatu. Po prostu — próbuje się go użyć, uruchomić, zastosować we właściwy sposób. Sposób ten jest podany zazwyczaj w instrukcji, w pouczeniu o sposobie użycia.

To sprawdzanie jednak nie zawsze jest całkiem proste. W przypadku jakiejś nowej maszynki, pralki, samochodu — takie próbne użycie na ogół nie nastręcza trudności. Gorzej jest już np. z samolotem. Jeżeli ktoś nie ufa, że można tym polecieć, to nie może tylko trochę, nie całkiem wsiąść do samolotu i trochę się asekurować jakąś podpórką czy czymś podobnym. Musi zupełnie zrezygnować ze wszelkiej takiej połowicznej asekuracji i zaryzykować całkowite powierzenie się latającej maszynie.

Jeszcze bardziej radykalnie będzie się przedstawiać sprawa w przypadku spodziewanych niedługo podróży kosmicznych. Cóż z tego, że wszelkie próby z różnymi zwierzętami wypadły jak najpomyślniej: pierwszy człowiek, który spróbuje, bądź co bądź zdobędzie się na wielkie ryzyko. A już zupełnie beznadziejnie wypadłaby „próba" w przypadku (na razie zdarzającym się tylko w powieściach fantastycznych) podróży kosmicznej trwającej dziesiątki czy nawet setki lat, gdzie któreś z następnych pokoleń pasażerów miałoby dopiero dotrzeć do celu podróży. Tak samo ryzykowne są próby zamrażania ludzi, które podobno są już dziś robione.

Jednakże z punktu widzenia naukowo-technicznego nie można nic zarzucić tym próbnym sprawdzeniom. Po prostu ma się tu do czynienia z takimi procesami technologicznymi, których czas trwania jest zbyt długi, by pojedynczy człowiek mógł sam dokonać sprawdzenia działania danej aparatury. Albo też zakłócenia tych procesów są tego rodzaju, iż zagrażają życiu osób korzystających z danej aparatury.

W każdym razie jednak postawa osób, podejmujących sprawdzenie działania urządzenia technicznego lub wprost korzystających z niego, jest nacechowana takimi przekonaniami, jak np.: że prawdziwe są teorie, na których oparte jest dane urządzenie, że konstruktor nie omylił się w obliczeniach, że wykonawcy zastosowali się do planów konstruktora, że kontrola techniczna wykonała swe zadania, że obsługa urządzenia spełnia swe czynności itd.

W przypadku łatwo sprawdzalnych urządzeń przekonania te są oparte po prostu na wielokrotnych doświadczeniach, własnych lub cudzych, są praktycznie pewne. Im mniej jednak sprawdzanie jest łatwe, jak w powyższych przykładach, tym bardziej przekonania te zbliżają się do wiary w to wszystko, co przekracza własne możliwości, kompetencje fachowe i wiedzę teoretyczną osoby, która powierza się danemu urządzeniu.

Najwymowniejszym dowodem tej wiary jest decyzja skorzystania z tego urządzenia. Decyzja ta w przypadku takich nowych, niezwykłych urządzeń, jak rakiety kosmiczne, może być wprost he-

roicznym aktem wiary w naukę i technikę oraz w rzetelność wszystkich tych ludzi, od których zależy los rakiety.

Wszystko to jednak mieści się całkowicie w ramach techniki, nie razi jakimś fałszywym tonem, niezgodnym z ogólnymi rytmami technokracji. Nic więcej też nie wymaga się od kogoś, kto chciałby sprawdzić działanie nadprzyrodzonej „aparatury" Kościoła katolickiego. Po prostu też może użyć tej aparatury, skorzystać z tego urządzenia we właściwy sposób. Sposób ten jest podany w pouczeniu o sposobie korzystania z tego urządzenia, tj. w przepisach obowiązujących każdego członka Kościoła katolickiego.

To sprawdzenie jednak nastręcza podobne trudności, jak owe próby rakiet kosmicznych. Czas trwania bowiem „procesu technologicznego" aparatury Kościoła jest różny, w zależności od indywidualnych właściwości poszczególnych osób. Ale dla każdego trwa dokładnie całe życie.

Natomiast sprawa pewności przekonań, dotyczących konstruktorów, wytwórców i obsługi urządzenia, znakomicie się upraszcza, gdyż jest ono utworzone i kierowane przez samego Boga.

Ściśle biorąc, gdy ktoś nie należący do Kościoła zwraca się do Kościoła, by sprawdzić, czy jest tym, za co się podaje, wówczas nie ma pewności, że tak jest naprawdę. Lecz fakt, że nie ma innego wyboru, skłania do spróbowania tej drogi. Człowiek taki dochodzi do przekonania, że innej drogi nie ma i że tylko Bóg może mu dać pewność, iż jest to droga właściwa. Pewność taka bowiem już jest aktem „trójwymiarowym", przekraczającym „dwuwymiarowe" możliwości naturalne. Własnym rozumem człowiek tylko rozumie, że nic dalej zrozumieć nie może. Chce jednak sięgnąć dalej i dowodem tego jest akt jego wolnej woli, jego decyzja skorzystania z pośrednictwa Kościoła.

Ta rozumna i dobrowolna „dwuwymiarowa" decyzja, ogarnięta nadprzyrodzonym działaniem łaski, staje się pełnowartościowym „trójwymiarowym" aktem wiary katolickiej. W ten sposób dochodzimy do następującego określenia:

„Uwierzyć" to znaczy: „rozmyślnie postanowić nawiązać łączność z Bogiem za pośrednictwem Kościoła".

*

Korzystanie z narzędzi i urządzeń technicznych musi się odbywać zgodnie z właściwym sposobem użycia ich. Im bardziej zawiła aparatura, im mniej laik może zrozumieć jej działanie, tym bardziej musi ściśle przestrzegać przepisów, napisów informacyjnych, sygnałów ostrzegawczych itp.

Każdy mający do czynienia z urządzeniami technicznymi rozumie, że wcale mu nie ubliża ani go poniża — posłuszeństwo wszystkim tym wskazaniom. Co więcej, zdrowy rozsądek dyktuje, by nie odwoływać się doń gdy okoliczności daleko odbiegają od tego, co nam jest potocznie znane. Im bardziej niezwykła, nieznana nam dziedzina, tym mniej może nam dać samo tylko proste, trzeźwe rozumowanie. Już np. coś tak prostego, jak pokrętny wyłącznik elektryczny, działa wbrew oczywistemu poczuciu, że zgaszenie światła powinnoby wymagać obrotu w odwrotnym kierunku niż zapalenie. Każdy niemal, kto nie znał jeszcze urządzeń elektrycznych, z początku błąd ten popełniał. A cóż dopiero, gdy mamy do czynienia z różnymi przedziwnie zawiłymi aparaturami technicznymi? Bezwzględne wyrzeczenie się własnego widzimisię, uległość przepisom są tu nieodzowne.

Dlatego to wraz z najbujniejszym rozkwitem usprawnień technicznych idzie w parze poczucie konieczności podporządkowania się obowiązującym przepisom. Jak już o tym była mowa, to posłuszeństwo jest znamiennym rysem kultury technokratycznej.

Tym bardziej więc konieczne jest takie posłuszeństwo wobec nadprzyrodzonej aparatury Kościoła, której działanie wszak nieskończenie przekracza wszelkie możliwości ludzkiego umysłu. Poddanie się nauce i nakazom Kościoła staje się tu naczelnym wymogiem zdrowego rozsądku.

Otóż w i a r ą nazywa się sprawność przyjmowania za prawdziwe wszystkiego, co Kościół podaje za prawdę pochodzącą od Boga. Krócej więc można by to określić: w i a r a jest to s p r a w n o ś ć p o z n a w a n i a B o g a z a p o ś r e d n i c t w e m K o ś c i o ł a. Jest to już sprawność „trójwymiarowa".

Schematyczne porównanie Kościoła do aparatury technicznej pozwoliło powyżej na zdanie sobie sprawy, na czym polega proces uwierzenia. Jeżeli zaś zastosować ów drugi schemat porównawczy, przedstawiający Kościół jako organizm nadprzyrodzony, to proces ten przedstawia się nieco inaczej. Bardziej uwydatnia się wówczas jego nadprzyrodzona strona. Jak wszelka sprawa nadprzyrodzona, tak też samo zwrócenie się ku Bogu, choćby samą myślą, nie może wyjść poza „dwuwymiarowość" natury, bez „trójwymiarowego" usprawnienia człowieka, bez działania łaski.

Otóż ta czynność „zajęcia miejsca" w aparaturze Kościoła (na podobieństwo zajęcia miejsca w samolocie czy w rakiecie kosmicznej) przedstawia się w tym schemacie organizmu — jako wszczepienie w tkankę organizmu Kościoła. To wszczepienie nadaje człowiekowi uzdolnienia „trójwymiarowe". W terminologii teologicz-

nej ten stan „trójwymiarowego" życia w organizmie Kościoła nazywa się stanem łaski uświęcającej.

Podobnie jak ludzka natura rozumna jest podłożem życia naturalnego, tak samo łaska uświęcająca jest podłożem życia nadprzyrodzonego. Podobnie jak organami natury rozumnej są dwie (według niektórych autorów — trzy) władze duchowe — umysł i wola (według niektórych autorów nadto — pamięć), tak samo głównymi „organami" łaski uświęcającej są trzy sprawności nadprzyrodzone (tzw. cnoty teologiczne) — wiara, nadzieja i miłość. Tutaj mowa jedynie o wierze. Na czym właściwie polega ta sprawność?

*

Podany poprzednio przykład kwadratu i koła, które są rzutami jednego i tego samego walca, jest oczywiście skrajnie uproszczony. Trudno bowiem przypuścić, by mogły istnieć istoty tylko dwuwymiarowe, które nie potrafiłyby sobie wyobrazić walca. Dobrze więc będzie na chwilę skomplikować ten przykład, by zdać sobie wyraźnie sprawę, że nie ma sprzeczności w przekonaniu o istnieniu czegoś, czego w żaden sposób nie możemy sobie wyobrazić, a o czym jednak możemy z całą pewnością wypowiadać zdania prawdziwe.

Geometria analityczna pozwala nam łatwo tworzyć pojęcia figur w przestrzeniach o dowolnej liczbie wymiarów. Wówczas możemy bez sprzeczności rozważać np. jakąś kulę i sześcian jako rzuty czterowymiarowej „bryły" na przestrzenie trójwymiarowe. „Bryły" tej już sobie wyobrazić nie możemy. Co prawda tu jeszcze może nas poratować ujęcie tego wszystkiego w czasie, jako w czwartym wymiarze. Wyobrażamy sobie jeden i ten sam przedmiot, np. metalowy, który miał kształt sześcianu, a po pewnym czasie, dzięki obróbce tak zmienił się jego kształt, iż stał się kulą. Ale gdy sięgniemy do pięciu i więcej wymiarów — wyobraźnia już całkiem zawodzi.

Jeżeli więc jakąś taką wielowymiarową „bryłę" przedstawić w rzutach, będących „bryłami" mniej wymiarowymi, te „bryły" z kolei przedstawić w rzutach o jeszcze mniejszej liczbie wymiarów, to w końcu dojdziemy do pewnej liczby brył trójwymiarowych, będących rzutami wszystkich tych kolejnych rzutów. Wreszcie rzuty tych wszystkich brył będą już figurami dwuwymiarowymi, które wszystkie można umieścić na jednej płaszczyźnie. Otóż te kilkadziesiąt figur na płaszczyźnie są „wyglądem" z wielu „stron" jednego i tego samego przedmiotu wielowymiarowego.

Geometria analityczna pozwala nam wypowiadać różne prawdy o tym przedmiocie, o jego własnościach. Czyli pozwala nam

poznać ten przedmiot pod wieloma względami. Gdybyśmy więc mieli skądinąd pewność, iż taki przedmiot istnieje, mielibyśmy też pewność, że ma te wszystkie własności. Żadnej jednak zobaczyć ani nawet wyobrazić sobie nie możemy. Widzimy tylko kilkadziesiąt figur na płaszczyźnie. Dzięki jednak sprawności umysłowej, jaką daje znajomość matematyki, to, co widzimy, daje nam pewność, że ten przedmiot ma te wszystkie własności.

Można posunąć się jeszcze jeden krok dalej. Przy dzisiejszych mózgach elektronowych można by przypuścić, że istnieje taki aparat, który dokonywa tych wszystkich matematycznych przeróbek: dla danego mu zbioru figur na płaszczyźnie pokazuje na ekranie czy w inny sposób te różne inne własności owego wielowymiarowego przedmiotu, które dają się przedstawić.

Dla kogoś więc, kto nie ma takiego aparatu, różne zbiory figur na płaszczyźnie nic mu nie mówią, nie wskazują na żadne własności niewyobrażalnych przedmiotów wielowymiarowych. Gdy tymczasem ktoś, kto ma taki aparat, może, jeżeli zechce, odczytać z niego wielowymiarową treść różnych zbiorów figur na płaszczyźnie.

Natomiast trzeba by jakiegoś zupełnie innego, zadziwiającego usprawnienia naszych zmysłów, byśmy mogli bezpośrednio dostrzegać i wyobrażać sobie przedmioty wielowymiarowe, tak jak bezpośrednio naocznie, namacalnie poznajemy nasze trójwymiarowe otoczenie.

Wracając więc do pierwotnego prostszego schematu „dwuwymiarowej" natury i „trójwymiarowej" nadprzyrodzoności, można porównać działanie wiary do działania owego aparatu służącego do poznawania „trójwymiarowej" treści „dwuwymiarowych" spraw naturalnych.

Natomiast wiara nie usprawnia tak naszego umysłu, byśmy byli zdolni bezpośrednio poznawać sprawy nadprzyrodzone z taką oczywistą pewnością, jak poznajemy coś naocznie, namacalnie. Owszem, teologia uczy, iż sprawność taką mają umysły zbawionych: teologia nazywa ją: „światłem chwały", w przeciwstawieniu do równie pewnego, ale nienaocznego, cząstkowego „dwuwymiarowego" odczytywania „trójwymiarowej" treści w tzw. „świetle wiary".

Wierzyć zatem — to używać tej sprawności nadprzyrodzonej jaką jest wiara. Wiara zaś — jak już było wyżej powiedziane — jest to sprawność poznawania Boga za pośrednictwem Kościoła. W ten sposób dochodzimy do następującego określenia:

„Wierzyć" to znaczy — „poznawać Boga za pośrednictwem Kościoła".

Dzięki „trójwymiarowej" aparaturze Kościoła, poznanie to jest równie pewne, jak poznanie bezpośrednie, które jest udziałem zbawionych. Nie jest jednak równie doskonałe, lecz jest jedynie cząstkowym odczytywaniem nadprzyrodzonej treści w naturalnych faktach, a zwłaszcza — w słowach orzeczeń Kościoła. Jak jednak wielka jest pewność tego poznania Boga za pośrednictwem Kościoła, mogą świadczyć np. słowa św. Jana od Krzyża, Doktora Kościoła:

„Albowiem tak wielkie zachodzi podobieństwo pomiędzy Wiarą a Bogiem, że żadnej nie ma różnicy między widzeniem Boga a wiarą w Niego. Bo tak jak Bóg jest nieskończony, ona nieskończonym Go nam podaje; i tak jak jest potrójny w jedności, podaje Go nam troistym, a jedynym... A przeto przez ten jedynie środek Bóg okazuje się duszy w świetle Bożym, które wszelkie przekracza pojęcie". (*Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. VIII).

*

Używanie, korzystanie z jakiejś sprawności jest to po prostu dokonywanie konkretnych czynów, aktów tej sprawności. Oczywiście więc można bardzo różnie wierzyć, zależnie od tego, jak często i w jakim zakresie korzysta się z tej sprawności.

Każdy taki poszczególny akt wiary jest podobny do owego wyjściowego aktu uwierzenia: jest świadomym i dobrowolnym odwołaniem się do tej wszczepionej w nas przez Boga za pośrednictwem Kościoła sprawności poznawania „trójwymiarowej" treści słów, myśli, zdarzeń, wobec których rozum staje bezradny.

Oczywiście, że przede wszystkim akty wiary kierują się ku treści tego, co Kościół podaje do wierzenia w swych orzeczeniach dogmatycznych. Są to bowiem treści podstawowe, według których można już dalej rozwijać tę ponad wszystko pasjonującą działalność poznawczą, jaką jest poznawanie Boga.

Ale każdy człowiek ma odrębną, jemu tylko wyznaczoną rolę w nadprzyrodzonym organizmie Kościoła. Poznanie tej roli jest też poznawaniem Boga. Jest to rozszyfrowywanie wszystkich najbardziej osobistych zdarzeń, wątpliwości, trudności, powikłań, wobec których rozum staje bezradny. Jest to zawsze odwoływanie się do tej samej niezawodnej sprawności wiary, ukazującej nam „trójwymiarową" treść tego, co po ludzku sądząc, jest nieraz takie niezrozumiałe, bezsensowne, bez wyjścia.

Im więcej i wszechstronniej człowiek korzysta z tej sprawności odczytywania treści nadprzyrodzonej, tym więcej różnych dziedzin rzeczywistości naturalnej staje się jak gdyby układem znaków

„tekstem" wyrażającym jakąś myśl Bożą. Znakami, którymi Bóg wyraża swe myśli, „zapisuje" swe prawdy do zrozumienia ich przez umysł ludzki, są wszystkie rzeczy, wszystkie zjawiska dostępne naturalnemu poznaniu. Im bardziej jest urozmaicona skala poznawania, tym bardziej różnorodne sformułowania prawdy są dostępne, z tym większej ilości „stron" dane jest spoglądać na tę nieskończoną pełnię treści myśli Boga. Być może, że na tym ma polegać doskonałość ludzkiego poznania, iż można będzie dostąpić poznania wszystkich sfer rzeczywistości, wszystkich działań świata i w ten sposób dostąpić poznania prawdy, tak jak ją Bóg wyraża.

Wszelka dziedzina twórczości zawiera jednak już tylko cząstkowe ujęcia tej prawdy. W szczególności nauka, która przez swoje programowo pozytywistyczne, skończonościowe nastawienie jest jak gdyby zbiorem negatywów różnych cząstek tej nieskończonej prawdy. W takim czysto fotograficznym sensie. Prześwietlone wiarą wywołują pozytywne reakcje, kopie tych cząstek prawdy, których są negatywami.

Cała ludzka wiedza naturalna, wszystkie zdobycze myśli, naukowe i artystyczne, są jak gdyby tworzywem, w którym wyraża się prawda nadprzyrodzona. Jak nadprzyrodzoność jest zewnątrz, poza dziedziną zjawisk naturalnych, tak prawdy nadprzyrodzone są zewnątrz, poza zakresem prawd nauki świeckiej. To wyrażanie się prawdy nadprzyrodzonej w naturalnych pojęciach, to ukazywanie się ich naturalnemu poznaniu w sformułowaniach ludzkiej mowy — można by porównać do procesu wytłaczania wzorów. Wzór wyryty na prasie może być niezwykle dokładny, misterny, zawiły, odcisk jednak wypadnie taki, w jakim tłoczywie będzie odbity. W mało podatnym, gruboziarnistym, wyjdą tylko ogólne, grubsze zarysy. W bardziej plastycznym uwydatnią się dokładniejsze szczegóły. Tam zaś, gdzie prasa w ogóle nie styka się z tłoczywem, gdy są w nim pory lub prasa sięga dalej, niż wystarcza tłoczywa, tam w ogóle nie ma żadnego odbicia — będą luki, odcisk będzie tylko cząstkowy, wyrywkowy.

Podobnie ma się sprawa ze ściśle naukowym sformułowaniem teologicznym prawd nadprzyrodzonych. W dążeniu do pogłębiania zrozumienia wyrazów występujących w tekstach objawionych teologia korzysta — gdzie może — z dorobku terminologicznego różnych dziedzin nauk świeckich, nadając zaczerpniętym stamtąd terminom znaczenie analogiczne. W dziedzinach naukowo niedojrzałych — sformułowania ograniczają się do ogólnych, z grubsza tylko zarysowanych określeń. W dziedzinach o wyższym poziomie ścisłości naukowej — uwydatniają się coraz to dokładniejsze szczegóły i rozróżnienia. Tam zaś, gdzie wiedza naturalna wykazuje luki

lub gdzie w ogóle nie sięga — tam po prostu brak sformułowań naukowych.

Terminologia teologii powinna bowiem czynić zadość tym samym wymogom ścisłości naukowej, co terminologia tych nauk, skąd została zaczerpnięta. Czyli tylko tyle ścisłości naukowej można wymagać od teologii, na ile stać tę dziedzinę wiedzy naturalnej, skąd zaczerpnięte są pojęcia danej teorii teologicznej.

Dlatego to w wiekach średnich teologia przenikała do wszystkich dziedzin myśli ludzkiej. Wówczas bowiem, na miarę ówczesnych wymagań, całokształt poglądów naukowych wydawał się jednakowo dojrzały. Dziś zaś można mówić jedynie o pewnym stopniu dojrzałości metod matematyczno-fizycznych, i to tylko w zakresie dziedzin, których dotyczą i w których zastosowania techniczne dostarczają wspaniałych sprawdzeń doświadczalnych. Są to jednak dziedziny, jak dotychczas, mniej przydatne do sformułowań teologicznych.

Tam zaś, skąd teologia czerpała dotychczas najwięcej pojęć, tj. w dziedzinach tzw. humanistyki, nowoczesne metody naukowe są zaledwie w zaczątku. Podobnie ma się też sprawa z metafizyką, której terminologia pozostawia bardzo wiele do życzenia z punktu widzenia nowoczesnych metod naukowych.

Z konieczności więc dziś jeszcze teologia ma bardzo mało danych, by wychodzić poza zakres pojęć opracowanych już siedemset lat temu przez scholastykę. Oczywiście, nie jest to wina teologii, lecz — jeśli tu w ogóle można mówić o winie — wina poziomu współczesnej nauki. Poziom ten, wbrew szumnej reklamie publicystycznych szermierzy tzw. „naukowego poglądu na świat", daleki jest jeszcze w wielu dziedzinach od tego minimum ścisłości, by nadawał się do praktycznych zastosowań technicznych lub do wysoko precyzyjnych pojęciowo zastosowań teologii.

Ten swoisty stosunek „trójwymiarowej" treści teologii do „dwuwymiarowej" treści nauki świeckiej sprawia, że nie może być mowy o żadnej sprzeczności między tymi dziedzinami. O ile tylko rzeczywiście ma się do czynienia z uzasadnionymi twierdzeniami tych nauk, nie — z bezpodstawnymi uogólnieniami lub uproszczeniami laików. Te rzekome sprzeczności nie są bowiem dziełem fachowców spośród teologów lub uczonych świeckich. Do starć tych doprowadza przeważnie zacietrzewienie osób, nie dość obznajmionych ze stanem danej nauki. Przy tym głównie gra tu rolę zaślepienie uczuciowe: od strony katolików — wywołane bezmyślnością i bierną postawą religijną; od strony świeckich laików — wywołane urazami do takiej karykaturalnej postawy oraz ignorancją religijną.

•

Szereg podanych tu schematycznych porównań stanowi próbkę stylu, jaki być może wzbudzi mniej oporów w dzisiejszym klimacie technokracji, niż tradycyjne uprzystępnianie teologii, pełne sentymentalnej, namaszczonej, staroświeckiej mowy.

Oczywiście, że do takiego przetłumaczenia na współczesny język nadaje się nie tylko ten fragment zagadnień dotyczących wiary. Cała „anatomia" i „fizjologia" tej „nadnaturalnej natury" człowieka, jaką jest łaska, oraz wszystkie „procesy życiowe" organizmu Kościoła wymagają takiego przetłumaczenia. Pozwoliłoby to też na „trójwymiarowe" przedstawienie wszystkich dziedzin ludzkiej kultury.

Jak widać bowiem z powyższych rozważań, wiara katolicka pod żadnym względem nie ogranicza, nie zuboża postawy nowoczesnego człowieka. Przeciwnie, wszystkiemu, co jest twórcze w dzisiejszych skłonnościach technokracji, otwiera nieskończenie rozleglejsze perspektywy. Skłonności te bowiem są po prostu naturalnym „dwuwymiarowym" wyrazem potrzeby religijnej nurtującej w każdym człowieku:

1. Przekonanie o nieskończonych możliwościach człowieka jest wyrazem nienasyconego pragnienia doskonałej pełni, które tylko Bóg może zaspokoić.

2. Przekonanie o niezawodności autorytetu techników i konieczności poddania się społecznej władzy techniki jest wyrazem tęsknoty do doskonałego ustroju społecznego, którego urzeczywistnieniem jest organiczne zrośnięcie się wszystkich ludzi w jednym mistycznym organizmie Boga wcielonego.

3. Wreszcie przekonanie o indywidualnych możliwościach osiągnięcia pełni rozwoju jest wyrazem dążenia do osobistej doskonałości, którą mogą osiągnąć wszyscy zjednoczeni w organizmie Boga wcielonego, ponieważ dana jest im wówczas łaska, czyli „moc, aby się stali synami Bożymi".

Jan Franciszek Drewnowski

Warszawa, wrzesień 1960.

O RONALDZIE KNOXIE

Przypominamy czytelnikom „Znaku" postać Ronalda Knoxa, angielskiego pisarza i konwertyty. Była ona sygnalizowana dwukrotnie w „Tygodniku Powszechnym" w nocie pośmiertnej (1958, nr 48 [514]) i w recenzji z biografii pisanej przez Evelyna Waugh (1. I. 1960)

Urodził się jako syn wyższego duchownego anglikańskiego, później biskupa, w r. 1888 w Kibworth (Leicestershire). Niezwykle staranne wykształcenie zaczęło się już w bardzo kulturalnym domu, kontynuowane było w elitarnej szkole w Eton i w Balliol College w Oxfordzie, z charakterystycznym naciskiem na znajomość antyku. We wszystkich tych fazach Knox dał się poznać jako młody człowiek nie tylko niezwykłego uroku ale i fenomenalnych zdolności, toteż stała przed nim kariera uczonego. Poniechał jej wobec myśli o powołaniu duchownym, ale trochę w tym kierunku ciążył nadal.

Decyzję przejścia na katolicyzm, tak dramatyczną zwłaszcza ze względu na pozycję ojca i tradycje rodzinne, powziął w r. 1917, głównie chyba pod wpływem refleksji o ważności święceń i uzasadnieniu autorytetu.

Po nawróceniu i szybkim dojściu do kapłaństwa Knox wykłada w Seminarium św. Edmunda, a od r. 1926 do 1939 jest kapelanem studentów katolickich w Oxfordzie. W tym charakterze wygłosił mnóstwo apologe-

tycznych konferencji, których cykle w formie książkowej należą do najważniejszych publikacji: In Soft Garments (W miękkie szaty odziani, *1942),* The Hidden Stream (Ukryty nurt, *1952). Z innych okazji bywały wygłaszane prelekcje stanowiące rozdziały takich książek, jak* Creed in Slow Motion (Credo w tempie zwolnionym) *i* Mass in Slow Motion (Msza w tempie zwolnionym).

Dziełem życia Knoxa, w którym spożytkował zarówno swoje kapłaństwo jak zacięcie naukowe, zwłaszcza filologiczne, był całkowicie nowy przekład Pisma św. na język angielski. Ukazuje on jedną z naczelnych wytycznych działalności intelektualno-duszpasterskiej Knoxa: doprowadzić do autentycznego spotkania współczesnego człowieka kulturalnego z dziedzictwem Kościoła; jest przy tym znakomitym pomnikiem pisarstwa.

Knox dał się też poznać jako kapitalny satyryk (Let Dons Delight, Profesorskie rozkosze), *autor powieści detektywistycznych i uwag teoretycznych o ich kompozycji, wreszcie autor rozprawki o perspektywach moralnych i filozoficznych bomby atomowej* (God and The Atom, *1945).*

*Po wojnie Oxford wydał Knoxowi tom studiów o zjawisku entuzjazmu religijnego (*Enthusiasm, *1950), był to jeszcze jeden przykład niesłabnących zainteresowań naukowych, kultywowanych mimo mnóstwa absorbujących zajęć.*

Knox zmarł na raka w r. 1958.

RONALD KNOX

A K T   W I A R Y

„Człowiek apologetyczny", nie istniejąca postać, którą stwarzamy w apologetyce (tak jak ekonomia dla swoich celów operuje teoretycznym *homo oeconomicus*), a więc ów abstrakcyjny człowiek zaczyna od niewierzenia w nic, po czym, po upływie trzech lat, winien stanąć przed nami jako stuprocentowy katolik. Przede wszystkim udowadnia on sobie istnienie Boga, potem przechodzi do przekonania siebie, że Chrystus Pan przyniósł na ziemię ostateczne i spełniające wszystkie żądania objawienie. Następną fazą jest udowodnienie, że objawienie to powierzył Chrystus Pan nieomylnie nauczającej społeczności, to jest Kościołowi, i że dopóki wierzymy w to, co nam Kościół podaje i postępujemy tak, jak każe, jesteśmy w porządku. Wszystko znakomicie rozumne, jeśli rzecz da się udowodnić: ale gdzie miejsce na wiarę? Jeżeli dowody wiary katolickiej są tak doskonale na wszystko odporne, gdzie tu potrzebna jest wiara? I odwrotnie, jeżeli musimy przyjąć religię katolicką przez wiarę, po co ją w ogóle udowadniać?

Dobrze jest pamiętać, że dawniejszy, dziś „niemodny" gatunek protestanta naprawdę kultywował tego rodzaju pojęcie wiary, które mu pozwalało, ba — zobowiązywało do pominięcia w ogóle apologetyki. Wiara dla niego była instynktownym, irracjonalnym przylgnięciem do Osoby Chrystusa Pana. Nie wywoływał on tego aktu, przychodziło to do niego z zewnątrz, było w całości dziełem Boga. Przez jakiś tajemniczy przypadek, nigdy nie wyjaśniony, ten ślepy akt przylgnięcia pociągał za sobą wiarę, że wszystko, co stwierdza Biblia, jest dosłownie prawdziwe: dlatego też protestantyzm starego pokroju miał teologię, i to jaką! Ale w istocie swojej ten akt wiary nie miał z teologią nic wspólnego. To była postawa, po prostu nie intelektualna, ale postawa całej osobowości, która kazała się człowiekowi spodziewać absolutnie wszystkiego od Boga w pełnym zaufaniu. Człowiek nie umiał tego opisać ani powiedzieć, skąd się

to u niego wzięło. Nawet nie chciał. Bo cała rzecz w dziedzinie naszego podejścia do Boga polegała na tym, że musiało ono być bezpośrednie i proste, bez ustawiania jakiejkolwiek bariery między nami a Nim. Tak jak zbyteczne było kapłaństwo jako czynnik przekazywania łask, jak zbyteczne były obrazy jako sposób przedstawienia Boskich prawd, tak też nie chciało się żadnych racji, na których miałaby spoczywać wiara: wszystko by się popsuło.

Tak wygląda jeden koniec drabiny: definicja wiary, która czyni wszelkie rozumowanie o podstawie pewności religijnej zbytecznym, jeżeli nie bluźnierczym. Na drugim końcu drabiny możemy wyobrazić sobie człowieka, który, posłużywszy się apologetyką we wszystkich jej stadiach, nabył przekonania o prawdziwości wszystkich artykułów religii katolickiej, ale nigdy nie miał jakiejkolwiek wiary. Faktycznie przypominam sobie z czasów, kiedy wykładałem na uniwersytecie, pewnego studenta (nie z mojego college'u), który był mniej więcej w tej sytuacji. Z pochodzenia był Hindusem; doprowadził się do tak mocnego przekonania o nieomylności papieża, że nie mógł znaleźć biskupa anglikańskiego, który by go przyjął jako konwertytę; a z drugiej strony (o ile dobrze zrozumiałem co do mnie doszło na ten temat) Ojciec Rickaby oświadczył mu, że na katolika się nie nadaje, bo nie zostawił żadnego miejsca na wiarę w swoim systemie. Nie pamiętam co się z nim stało, a może nigdy nie wiedziałem. Lecz chyba jasne, że — teoretycznie rzecz biorąc — człowiek mógłby tak siebie przekonać czystym rozumowaniem o nieomylności katolickiego Kościoła, iż wierzyłby w to, co mu ten Kościół powiedział z pobudek zwykłej ludzkiej roztropności: przyjmowałby na słowo naukę Kościoła o Trójcy Świętej, tak jak przyjmowałby na słowo opinię każdego innego eksperta na każdy inny temat, o którym nie może sobie wyrobić własnego zdania. Jeżeli jeszcze pamiętacie czasy, w których było możliwe dać zegarek do naprawy, to wiecie, że zegarmistrz wciskał sobie w oko taki mały kubeczek i mówił: „Sprężyna pękła: proszę przyjść za dwa tygodnie". Wierzyło mu się — bo się musiało. Ale to była zwykła ludzka ocena. Czy to wyczerpuje proces, przez który przechodzimy, gdy przyjmujemy naukę o Trójcy Świętej? A jeśli tak, to gdzie jest miejsce na wiarę?

Trzeba się pozbyć mylnego wrażenia, że to właśnie „człowiek apologetyczny", który się zupełnie obchodzi bez wiary, jest doskonałym chrześcijaninem, a my wiarę uwzględniamy tylko dlatego, że nie jesteśmy wszyscy jak człowiek apologetyczny. W obronie takiego wrażenia ktoś mógłby twierdzić, że pewni ludzie są za głupi, aby pojąć apologetykę i dla nich to potrzebna jest wiara;

albo że pewni ludzie są za głupi aby pamiętać wszystkie pobudki w procesie uwierzenia, a byłoby trochę trudno wymagać, żeby biegali je sprawdzać w Encyklopedii Katolickiej, więc i dla nich potrzebna jest wiara; albo że pewnych ludzi tak dręczą skrupuły, że nawet wtedy, gdy w i e d z ą, że coś jest prawdą, nie mogą postępować według tej wiedzy, ani się nią zadowolić, tak że i dla nich wiara jest potrzebna. Ale cały ten pomysł, że wiara jest tylko jakimś programem „na wypadek", jeżeli nie da się zastosować właściwego rozwiązania, programem, który pozwoli się uporać z „problemem zamiatacza ulic", jest całkowicie błędny. Wszyscy musimy wierzyć w moc i wartość tego nadprzyrodzonego wyposażenia, które się nazywa wiarą i które jest czymś różnym od naszej zwykłej ludzkiej możności uwierzenia w to, co nam mówią, czymś od niej zasadniczo wyższym. Czym więc jest ta rzecz i jakie jest jej miejsce?

Zacytuję tu teologiczną definicję stosunku między wiarą a pobudkami uznania wiarogodności w procesie uwierzenia. Jej autor nie pisze trudno, ale pisze po łacinie; dam przeto jeden z tych dosłownych przekładów, tak drogich sercu moich duchownych konfratrów. „A i też nie należy utrzymywać, że wiara nasza nie posiada wyższej pewności niż pobudki uznania wiarogodności, które dają nam jedynie pewność moralną. Gdyż pobudki u z n a n i a w i a r o g o d n o ś c i są jedynie s p o s o b a m i, przez które wiemy, że Bóg przemówił, ale pobudką skłaniającą nas do w i e r z e n i a jest aktualnie odczuty autorytet Boga, który dostarcza pewności absolutnej. Rzecz daje się wyjaśnić porównaniem: jeżeli ktoś wchodzi na dach domu przy pomocy drabiny, będzie stał na pewniejszej podstawie niż sama drabina; i w takiż sposób, gdyśmy przy pomocy pobudek uznania wiarogodności doszli do prawdy objawionej przez samego Boga, przyjmujemy ją na podstawie autorytetu Boga, a ten opiera się na mocniejszej podstawie niż pobudki uznania wiarogodności". To jest dość jasne: rzecz w tym, czy wytrzymuje krytykę?

Jest niemal zbyteczne wskazywać na oczywisty zarzut. Kiedy się to wszystko wytłumaczy ateiście lub protestantowi, powiada on natychmiast: „Otóż to, właśnie tego się spodziewałem! Całe to wasze szerokie gadanie, że ludzie mają iść za rozumem, jest w gruncie rzeczy tylko kamuflażem. Kiedyście ich poprowadzili kawałek ścieżką, robicie z nimi sztuczkę: porzucacie cały odbywany krok po kroku pochód logiczny i robicie skok. Ustaliwszy ku własnemu zadowoleniu tezę, że poświadczenia katolickiej religii są p r a w d o p o d o b n e, robicie skok z tego miejsca i innych zapraszacie do skoku z tego miejsca do postawy, która traktuje te świadectwa jako

matematycznie pewne: nie możecie żadnego historycznego faktu udowodnić z matematyczną pewnością, toteż nie możecie udowodnić, że Jezus Chrystus kiedykolwiek żył, albo że Piotr udał się kiedykolwiek do Rzymu. Wobec tego ja będę nadal traktował waszą katolicką teologię jako pewną zwartą hipotezę, która może być prawdziwa albo nieprawdziwa; nie godzę się traktować jej jako pewnej; a skoro mi mówicie, że nie mogę być katolikiem, jeśli jej za pewną nie uważam — przepraszam, ale katolikiem zostać nie mogę".

Otóż teraz musimy uważać, by nie stracić głowy. My nie prowadzimy ludzi, ściśle mówiąc, przez jakiś odcinek drogi udowadniając, że nasza religia jest prawdopodobna, by potem zaprosić ich do skoku, który to skok nazywamy wiarą. Nie, my już w pierwszym stadium twierdzimy, że ustalamy coś więcej niż prawdopodobieństwo: twierdzimy, że ustalamy moralną pewność. Pewność moralna nie jest nieuchronnie oczywista dla umysłu, jak matematyczna, ale to jest pewność; wystarczająca racja, by oprzeć na niej decyzję, która ma zmienić całość naszej postawy wobec życia, jeżeli pozwolimy jej w nas działać. To ważny dodatek, bo z natury pewności moralnej wynika, że możemy, jeżeli chcemy — wszak jesteśmy dziwnymi stworzeniami — przejść ponad wezwaniem skierowanym przez nią do naszej intelektualnej uczciwości i przybrać pozycję Nelsona przykładającego ślepe oko do teleskopu. Tu zaczyna się rola woli. Decyzja, którą podejmujemy, jest sądem intelektualnym, ale (jak przypomina nam Arystoteles) intelekt sam z siebie nigdy nie ruszy naprzód. Dotarliśmy do naszej moralnej pewności, ale musimy spojrzeć jej niejako w oczy i podjąć jakieś odpowiednie działanie, a to domaga się użycia naszej woli. Nie stoimy przed koniecznością zrobienia niezgodnego z regułami skoku od jednego rodzaju pewności do innego. Ale stoimy przed koniecznością inną. Musimy rzeczywiście powiedzieć sobie, że nie wolno nam być głupcami: cóż, do licha, przecież widzimy, że to jest tak naprawdę i wobec tego musimy się jakoś wydźwignąć do poziomu tego wszystkiego.

Po czym w procesie dochodzenia do aktu wiary osiągamy pewność subiektywną. Podkreślam, że subiektywną, by uchylić możliwy błąd: nie zmieniamy charakteru argumentów za chrześcijaństwem zmieniając naszą wobec nich postawę. Ale postawa nasza staje się postawą subiektywnej pewności. W jakim znaczeniu? Myślę, że pomoże nam to do rozjaśnienia sobie sprawy w umyśle, jeżeli rozważymy, że są trzy możliwe rodzaje subiektywnej pewności: logiczna, psychologiczna i teologiczna. Proces poddania się autorytetowi Kościoła nie zmienia logicznej pewności subiek-

tywnej na dany temat. Może zmienić lub nie zmienić psychologiczną pewność subiektywną. Zmienia zaś w sposób konieczny, jeżeli w grę wszedł prawdziwy akt wiary, jego teologiczną pewność subiektywną.

Logicznie rzecz biorąc, nasz katolik pozostaje w tym samym miejscu. Zapewne, przyjmując taki artykuł wiary, jak np. ten, który mówi o Trójcy Świętej, przyjmuje go jako coś co Bóg objawił — a nie może być lepszego źródła logicznej pewności (czyż to nie oczywiste) niż bezpośrednie objawienie czegoś przez Boga, który sam jest Prawdą. W tym sensie wiara danego człowieka w Trójcę Świętą spoczywa na pewniejszym fundamencie niż jego wiara w rozróżnienie dobra i zła. Ale siła łańcucha jest nie większa od siły najsłabszego ogniwa; a jeśli weźmiemy pod uwagę cały proces, pewność logiczna jest w tym punkcie, w którym była: albowiem wiara, że Bóg objawił dany artykuł, zależy, logicznie biorąc, od tego, czy trzyma się cały proces rozumowania, który wszak zaczął się od pytania: „Czy jest Bóg?" Nie odtrącamy drabiny wyszedłszy na dach. I owszem, istnieje taki pomysłowy argument, przy pomocy którego próbuje się nadać pewność matematyczną artykułom wiary chrześcijańskiej. Wygląda on tak: „Bóg, przyjmując że istnieje, musi być całkowicie prawdomówny. Nie pozwoliłby przeto, by nasze umysły wpadły w błędne przypuszczenie czy to na ten temat, że Jezus Chrystus był postacią historyczną, albo że św. Piotr udał się do Rzymu, albo że w ogóle pobudki uznania wiarogodności zawierają choćby pewność moralną — gdy nie było to prawdą". Jeżeli ktoś sobie życzy używać tego rozumowania, proszę bardzo, ale mnie osobiście zawsze wprawia w zakłopotanie rozumowanie według założenia, że Bóg tak a tak „by nie postąpił" albo „postąpił". Dlaczegóż to (mógłby ktoś zarzucić) dopuszcza on, że pewnym ludziom mahometanizm wydaje się tak szalenie „do przyjęcia", a przecież prawdziwy nie jest, Bóg zaś jest Prawdą absolutną?

Nie, okazuje się, że nasza pewność subiektywna, badana logicznie, spoczywa, powiedziałbym, na moralnej, nie na matematycznej pewności obiektywnej. Ale zapytajmy teraz z psychologicznego punktu widzenia, gdzie się zaczyna nasza pewność subiektywna? Wiadomo, że można c z u ć szczególną pewność na temat czegoś, co w sobie szczególnie pewne nie jest. W chwilach niebezpieczeństwa ludzie miewają przeczucie, że czeka ich śmierć albo właśnie ocalenie, i nie ma po temu logicznego uzasadnienia, a mimo to jest to sprawa o wielkim znaczeniu dla osób, których to dotyczy: oto co rozumiem przez psychologiczną pewność. Otóż cała protestancka koncepcja wiary starego pokroju była całkowicie związana

z psychologiczną pewnością. Dowodem prawdziwości był właśnie fakt, że człowiek czuł taką solidną pewność. „Wiesz, że byłem po prostu położony na łopatki..." — coś w tym rodzaju. Natomiast osoba dająca wyraz aktowi wiary i poddająca się autorytetowi Kościoła katolickiego może mieć to poczucie pewności subiektywnej albo go nie mieć; względnie, mając je w danym okresie, może je utrzymać lub nie — nie da się to przewidzieć. Może skłaniam się tu do cynizmu, ale wydaje mi się, że taki rodzaj pewności, o którym ma się ochotę krzyczeć ludziom, jest w zasadzie przeżyciem świeżych konwertytów, którzy tego potrzebują. Potrzebują tego, bo ich postawa wobec religii jest w tym okresie pod przewagą argumentacji. Kiedy później się ustabilizują i religia zaczyna stanowić część normalnego rytmu ich życia, być może, że ich psychologiczna pewność stanie się mniej żywa. Nie znaczy to, że są oni mniej pewni; znaczy tylko, że są mniej świadomi swojej pewności. I to rozróżnienie prowadzi nas do trzeciego rodzaju pewności subiektywnej, który nazwałbym pewnością teologiczną.

Zacznijmy od obrazów pewnych zawodów czy rozczarowań. Bywa, że z początku pewność logiczna nas rozpiera. Uciecha z posiadania logicznej pewności subiektywnej polega na tym, że czuje się w rękach oręż, którym można bliźnich pobić, narzucić im swoją wolę. Udowodniwszy rzecz sobie samemu ku własnemu ukontentowaniu, będziemy oczywiście w możności udowodnić ją innym ku ich satysfakcji — chyba że się okażą okropnie głupi... Ach, niewiele rzeczy w życiu tak rozczarowuje, jak doświadczenie, które w nas się wkorzenia stopniowo, że w prawdziwym życiu bardzo jest trudno przekonać ludzi argumentami, które nam się wydają zadowalające. Ale jest gorsze poczucie. Czy możemy być pewni, że nasze wyrozumowane przekonanie, choćby najuczciwiej osiągnięte objęło wszystkie czynniki? Że nie ma jakiejś luki w dowodzeniu, którą jutro nam wykaże ktoś bystry i wszystko będzie na nic? Psychologicznej pewności subiektywnej to nie przyćmiewa, prawda: żadne takie lęki nas nie nękają; poczucie nam mówi, że nic nie zachwieje naszą wiarą. To jest uciecha z posiadania psychologicznej pewności subiektywnej. Ale fakty mówią co innego: nasza wiara silnie narażona jest na odmiany, jeżeli spoczywa na podkładzie temperamentu. Tak to bywało w tych wypadkach, na które się skarżył Wesely twierdząc, że skazani na śmierć przestępcy kryminalni, których nawrócił i doprowadził do kompletnej pewności, idą prosto do nieba; ale kiedy rozmaite współczujące osoby wyjednały im przez swoje zabiegi cofnięcie wyroku schodzili na złe drogi. Dlatego to, czego naprawdę pragniemy, to taka pewność

subiektywna, która przetrwa. Otóż teologiczna pewność subiektywna daje tego poważną zapowiedź, bo opiera się na łasce wiary.

Rola łaski to nie zastąpić nasze naturalne działanie, ale to naturalne działanie udoskonalić. Jest to ta sama moc, która objawiła się w Kanie Galilejskiej, przemieniając wodę w wino. Gdy przyjmujemy bierzmowanie, postanawiamy być dobrymi bojownikami Chrystusa, a łaska Sakramentu przetwarza to postanowienie w coś mocniejszego, niż by to zdołały kiedykolwiek osiągnąć nasze siły przyrodzone. Gdy zawieramy ślub, miłość mężczyzny i kobiety, która zależy od stu mało ważnych i przypadkowych spraw i przeto jest nietrwała ze swej natury, zostaje przemieniona w prawdziwą więź, która zdoła się utrzymać do końca życia. I podobnie łaska wiary nie jest namiastką wyrozumowanej pewności subiektywnej: ona przemienia naszą wyrozumowaną pewność subiektywną i podnosi ją na poziom nadprzyrodzony. Oto jest prawdziwa różnica między kimś, kto mimo wszystko nie jest katolikiem, a kimś, kto mimo wszystko nim jest. Jeden nie ma, a drugi ma subiektywną pewność teologiczną, a więc taką pewność, która zapuściła nadprzyrodzone korzenie.

Nie znaczy to, by niepodobieństwem było ją utracić: zawsze możemy odrzucić dary Boże przez naszą niewierność. Nie znaczy też, byśmy mieli świadomość różnicy między stanem posiadania tej pewności a jej nieposiadania: podobnie jak nie musimy mieć koniecznie poczucia uzyskanego przebaczenia po odbyciu dobrej spowiedzi: łaska nie porusza się koniecznie ani normalnie na płaszczyźnie świadomości. Natomiast sądzę, że gdy bierzemy to w rozpiętości szeregu lat, to zaczyna nam jakoś świtać, iż pewność subiektywna wiary nie jest tego samego rodzaju co inne pewności, na których wspiera się nasz umysł. W miarę jak się starzejemy — zadziwiające, jak wiele rzeczy staje się dla nas mniej pewnymi, niż były. Tak zachwycaliśmy się tymi a tymi pisarzami, artystami — a teraz zaczynamy się siebie pytać, czy może mimo wszystko nie mają racji ci nowocześni krytycy, którzy kwitują ich formułką „mydło"? A pewni bohaterowie, przedmiot szczególnego naszego podziwu, czy ich wizja wytrzymała próbę czasu i tzw. „odbrązowienia"? Nasze polityczne uprzedzenia czy przywiązania życiowe tracą jakby ostrość, bezwzględność. Czyżbyśmy się stawali tolerancyjni aż do sceptycyzmu? A przecież to jedno idzie przez zmiany życia nienaruszone tak, że aż trudno to wytłumaczyć, trwa niemal irracjonalnie: nasza wiara w Kościół jako Ciało Chrystusa — i w Chrystusa jako w objawienie Boga. I owszem,

nawet w sprawach religii szereg spraw już nie wydaje się tak pobudzających jak ongiś — poczucie nowości starło się: entuzjazmy już nie tak bywają żywe, jak bywały: jesteśmy niestałymi stworzeniami. Ale wiara jakoś zaszła nam pod skórę i tkwi tam. Wiem, że mówię do ludzi, którzy jeszcze do tego przeżycia nie doszli, jakże by mieli dojść? Jesteście młodzi, wasze duchowe arterie nie sztywnieją: przetrawiacie i rewidujecie wasze idee: wielkie zmiany w waszych nawykach myślowych nie przerażają was. Z tego prawdopodobnie powodu to, co wam mówię, nie robi na was większego wrażenia. Ale myślę, że nadejdzie dla was taki dzień, przy łasce Bożej, kiedy poczujecie, że wiara jest niepozbywalną częścią waszego organizmu — nie czymś w waszym władaniu; ale czymś, co wami włada.

Ronald Knox
Tłum. P.M.

RONALD KNOX

WIARA STRACONA I WIARA ODZYSKANA

Ogólne pojęcie życia wiarą nie jest czymś charakterystycznym dla katolików czy chrześcijan lub nawet ludzi o nastawieniu religijnym. Każdy bowiem, kogo nie zadowala życie z dnia na dzień i gonienie za byle przyjemnością, odczuwa potrzebę, a nawet wręcz domaga się jakiejś wiary, aby nią żyć. Człowiek potrzebuje wiary, ponieważ do jego natury należy to, iż pokłada ufność w czymś poza sobą samym, w czymś różnym od samego siebie; jedynie ktoś bezkrytyczny, głupi może występować poważnie z tezą polegania na samym sobie. Człowiek jest szczęśliwy na długą metę tylko wówczas, gdy oddaje się czemuś innemu niż on sam, i w tej mierze jest szczęśliwy, w jakiej potrafi się oddawać; jest szczęśliwy wtedy tylko, kiedy działa na rzecz jakiejś sprawy czy przekonań lub osobowości, będąc przy tym pewnym, że aktywność jego nie jest próżną stratą czasu. A ten rodzaj pewności można osiągnąć jedynie dzięki wierze (pojęcie wiary bierzemy tu w rozumieniu najszerszym, tj. najbardziej ludzkim, a najmniej nadprzyrodzonym).

Co zatem rozumiemy przez wiarę w tym znaczeniu szerokim? Tennyson w dobrze znanym fragmencie odwoływał się do niej jako do „wierzenia tam, gdzie dowodzić się nie da". Sądzę, że się mylił; dowód to słowo nieokreślone i nie widzę, aby mogło sprawiać choćby najmniejszą trudność wierzenie — czy to wiarą ludzką czy Boską — w jakieś twierdzenie, które, według was w każdym razie, wydaje się udowodnione. I w gruncie rzeczy przeciwstawiałbym się mocno twierdzeniu, że wiara katolicka nie da się udowodnić: przecież da się ona udowodnić. Jest to wprawdzie dowód w dużej mierze, prawie całkowicie, *a priori*, ale nie mniej jest to dowód. I jest rzeczą zupełnie możliwą mieć naturalną wiarę w jakąś doktrynę polityczną, na przykład — doktrynę wolnego handlu, chociaż jest się przekonanym, że zasady jej mogą być udowodnione drogą rozu-

mowania ekonomicznego i jest się przygotowanym na przeprowadzenie takiego dowodu wobec każdego, kto byłby dość cierpliwy, aby go słuchać. Zaprojektowałbym raczej jako lepszą definicję następującą: „wierzenie tam, gdzie nie możemy sprawdzać". Dla człowieka wykształconego jest rzeczą niemożliwą być przeświadczonym na podstawie wiary o prawdziwości twierdzenia, iż kwadrat zbudowany na przeciwprostokątnej trójkąta prostokątnego równa się sumie kwadratów zbudowanych na dwóch pozostałych bokach. Jest to rzeczą niemożliwą dlatego, że przy założeniu ważności przestrzeni euklidesowej i nie kłopocząc się Einsteinem można dowieść tego w sposób oczywisty, nie pozostawiający nawet abstrakcyjnej możliwości błędu. Co więcej, można to udowodnić ku zadowoleniu każdego, kto tylko potrafi zdążać za dowodem geometrycznym. Wiara zaś zaczyna się dopiero wtedy, gdy twierdzenie, na które przyzwalamy jest twierdzeniem wątpliwym, czy też gdy w sposób zrozumiały mogłyby o nim wątpić osoby o równej nam inteligencji.

I powiem śmiało, że wszyscy ludzie mający ideały — a ci, którzy ideałów na tym świecie nie mają, są zawsze tępi i przeważnie nieszczęśliwi — żyją czymś w rodzaju wiary, gdyż są zaangażowani w jakiejś lojalności, która nie jest uznawana powszechnie jako wspólna własność wszystkich ludzi myślących. Oni muszą mieć coś znajdującego się poza nimi, co by doprowadzało ich do konstatowania, że życie jest warte życia, że raczej dobro niż zło tłumaczy świat, że postępowanie ma znaczenie i że normalna słuszność i niesłuszność istnieje — jeżeli w ogóle mają oni chcieć żyć dalej. Nie domagają się oni bynajmniej jakiejś teologii, lecz po prostu czegoś poza sobą, aby mogli trwać, aby utrzymać głowę ponad wodą, aby uchronić siebie przed alternatywą: samobójstwo albo zbieranie znaczków. I, jak mówię, przekonacie się, że istnieją trzy rzeczy, które mogą wywierać taki wpływ na życie człowieka: czyjaś osobowość, filozofia, lub sprawa, której człowiek może się oddać.

Wpływ osobowości może przybrać formę wielkiej miłości. Prawdopodobnie przybiera on tę formę częściej, niż nam się wydaje: jesteśmy skłonni do postawy nieco cynicznej i lekceważącej wobec spraw miłości innych ludzi. Tymczasem istnieją naprawdę ludzie, którzy stwierdzają, że warto żyć dlatego właśnie, iż wolno im służyć ukochanej i szanowanej kobiecie, zresztą często nawet bez wzajemności i właściwego doceniania. Może to być również cześć wobec osoby, której intelekt, charakter, wybitność fascynują nas. Wszystko to wymaga wiary; twoja bowiem ocena osobowości, mającej dla ciebie tak duże znaczenie, nie jest czymś, co da się sprawdzić lub udowodnić w jakikolwiek sposób; po prostu wierzy się w osobę,

która dominuje w naszym życiu, i ten właśnie fakt, że wiara w nią zawiera pewien element niepewności, czyni całą grę wartą świeczki. Ta osoba mogłaby nas zawieść, mogłaby okazać się niegodna naszego podziwu; właśnie owo „mogłaby" nadaje temu całą wartość. Dlatego właśnie, że nie jest się pewnym, można mieć wiarę; a wraz z tą wiarą wkracza w nasze życie szczęście i odnajdujemy nową postawę wobec świata.

Albo też wiara, na której człowiek polega, owa gwiazda, do której człowiek przyczepia swój wóz, może być filozofią, systemem wierzeń. Zwykle określa się to jako religię, zwłaszcza w Anglii, gdzie niemalże wszystko może uchodzić za religię. Nawet ludzie, którzy wierzą w to, że ziemia jest płaska, uważają się, o ile rozumiem, za sektę religijną. (Mówiąc nawiasem, ludzie ci stanowią bardzo dobry przykład na to, jak można mieć wiarę odnośnie do czegoś, co dla ciebie jest sprawą dowodu, chociaż dowodu takiego, który w rzeczywistości nie może być sprawdzony. Myślą oni, iż mogą udowodnić, że ziemia jest płaska, i będą ci o tym mówili przez godzinę; a jednak, ponieważ stwierdzają, iż tak trudno jest przekonać o tym szersze kręgi, trwają przy swoich przekonaniach z niezachwianym fanatyzmem). Lecz nie jest rzeczą konieczną, by filozofia, która sprawia, iż życie staje się warte życia, była filozofią religijną. A najdziwniejszym tego dowodem jest fakt, że ta mała garstka ludzi przekonanych naprawdę o tym, iż mogą udowodnić nieistnienie Boga, przygotowana jest do głoszenia tej doktryny i pisania o niej książek oraz wydawania czasopism dla całego świata, tak jak gdyby to była jakaś religia. I ci ludzie — tak już dziwnie ukonstytuowany jest umysł człowieka — istotnie czerpią ze swego braku religii coś w rodzaju owej satysfakcji, jaką daje poczucie, iż jest się krzyżowcem.

Albo też wiara, którą człowiek żyje, może być wiarą w sprawę, w jakiś ruch umysłowy, w pewną instytucję, tak że człowiek oddaje się szerzeniu i popularyzacji jej wpływów. Partia polityczna, ruch nacjonalistyczny, propaganda trzeźwości czy nawet coś tak zdecydowanie nudnego i pozbawionego mocy inspiracyjnej, jak wolnomularstwo — może stać się główną sprężyną życia; nie ma zresztą znaczenia, co to jest, dopóki jest to coś poza samym człowiekiem, czemu on się może poświęcić, coś, czego pozytywy nie są dla reszty świata tak oczywiste, jak dla niego samego.

Otóż ci spośród nas, którzy zostali ochrzczeni i wychowani jako katolicy, znajdują się w tej korzystnej sytuacji, że nie są zmuszeni rozglądać się wokół i szukać sobie jakiegoś systemu dla związania z nim swej lojalności, co by uczyniło nam życie wartym trwania,

lecz już od kołyski na całe życie mamy podany gotowy przedmiot lojalności. Nie przeszkadza nam to bynajmniej przyłączyć się poza tym do innych jeszcze ruchów godnych poszanowania czy wyznawać jakąkolwiek rozsądną filozofię. Ale staje się to niekonieczne; dopóki bowiem zachowujemy wiarę katolicką, mamy zawsze na świecie taką właśnie sprawę, taką jedną lojalność, taki entuzjazm, który nas trzyma przy życiu. A wiara, zważmy, to coś o wiele większego niż tylko filozofia; wyprowadza nas ona z nas samych, bo przenosi naszą ufność ku innej Osobowości, Osobowości Jezusa Chrystusa; wyprowadza nas ona z nas samych również dzięki utożsamieniu nas z ruchem, którego triumfy stanowią nasze triumfy, a niepokoje stają się naszymi niepokojami; życie nie może być dla nas nigdy nudne, dopóki Kościół walczy, dopóki ma bitwę do stoczenia i pozycję do obrony.

Mówię, że wiara jest czymś o wiele większym niż po prostu filozofia; ona doprowadza nas do pewnej specjalnej postawy wobec tego świata i wobec życia po śmierci. Ona angażuje nie tylko nasz umysł, lecz całą jaźń. Jednak od początku do końca jest uzależniona od intelektualnego przekonania. Wprawdzie istnieją pewne sekty nonkonformistyczne, które w istocie namawiają do polegania na Osobowości Chrystusa, nie zastanawiając się przy tym ani przez chwilę nad tym, czy był On Bogiem Wcielonym, czy nie. Wprawdzie istnieją politycy, na przykład ugrupowanie *Action Française*, którzy zachęcają do podziwiania Kościoła i walki o jego rozwój, ale nie obchodzi ich bynajmniej, czy religia chrześcijańska jest prawdziwa, czy nie. Ale to są aberracje uczuć ludzkich; na zdrowy rozum biorąc, żaden człowiek myślący nie uczyni Chrystusa ośrodkiem swego życia, jeśli nie jest intelektualnie przekonany, że Chrystus jest Bogiem, ani też nie uczyni Kościoła ogniskiem swej postawy oddania, jeśli nie jest intelektualnie przekonany, że początki Kościoła są Boże.

Wiara zatem w swej zasadniczej istocie zakłada sąd intelektu, przede wszystkim twierdzenie o istnieniu Boga; następnie twierdzenie, że Bóg objawił się w Jezusie Chrystusie, a wreszcie, że Kościół katolicki jest uznanym przekazicielem objawienia Chrystusowego i że w związku z tym to, czego on naucza, dochodzi do nas z tą pewnością, jaka przynależy głosowi Bożemu. Ale czy wiara jest tylko intelektualną kalkulacją? Oczywiście, że tak być nie może. Wiara jest cnotą, a żadna cnota nie może zaistnieć w wyniku matematycznych obliczeń; wiara jest cechą występującą u jednych chrześcijan żywiej niż u innych, a takie różnice stopnia byłyby niemożliwe, gdyby wiara nie wymagała od chrześcijan niczego poza przyzwoleniem intelektualnym. I w związku z tym, chociaż

Kościół nie powie wraz z dawnymi protestantami, że wiara jest cechą, która koncentruje się w woli, jednak naucza on, że centralizując się w intelekcie, cecha ta podlega wszakże kierunkowi woli. A jak to możliwe? Jeśli bowiem religia katolicka jest rozumowa, to jak w ogóle może wkraczać w nią wiara? Jeśli zaś nie jest rozumową, to jak możemy uzasadnić nasz akt woli, który umożliwia nam wierzenie w nią?

Odpowiedź na to pytanie może wydać się nielogiczna, lecz nic nie jest pewniejsze jako rzecz doświadczenia niż to, że ilekroć mamy sformułować twierdzenie oparte na świadectwie „zasłyszanym", wówczas zabraknie nam energii czy, jeśli wolicie, odwagi, aby takie twierdzenie sformułować, jeśli nie jesteśmy gotowi na dokonanie wysiłku woli. Bez względu na to, jak dokładnie przeczytało się sprawozdanie z danej sprawy czy też źródła jakiegoś okresu historycznego, można mieć ciągle pokusę, z racji uprzedzenia, aby powstrzymać się od przyzwolenia wobec świadków, chociaż w samym toku wywodu nie można znaleźć skazy; aby pokonać to uprzedzenie, potrzeba aktu woli. A nawet gdy nie wchodzi w grę wyraźne uprzedzenie, istnieje przecież jakiś opór zawsze czający się głęboko w naszej naturze, częściowo z racji zwykłej opieszałości, częściowo zaś z powodu tchórzostwa — mam na myśli uprzedzenie wobec afirmowania czegokolwiek, wobec utożsamiania się z pozytywnym twierdzeniem, skoro jest rzeczą o wiele prostszą kiwnąć głową i powiedzieć: „A no, przypuszczam, że tak". Jest cała przepaść różnicy między owym „No tak, przypuszczam, że to prawda" a „Na Boga, ależ to prawda!" Różnica między dwiema postawami pojawia się w istocie nie na gruncie różnej mocy świadectw przed nami, lecz raczej gotowości do utożsamienia się z twierdzeniem, które potwierdza nasz rozum. Tak być nie powinno; nie byłoby tak, gdybyśmy byli tylko myślącymi maszynami; lecz nie jesteśmy tylko „myślącymi maszynami" i dlatego potrzeba nam aktu woli, choćby nawet małego, zanim możemy twierdzić coś, o czym, chociaż nie jest ono oczywiste samo przez się, można jednak przekonać się, iż jest prawdziwe.

Wiara wkracza po to, aby nam dodać odwagi, gdy wahamy się z wygłoszeniem sądu; i dlatego można powiedzieć, że wiara jest darem. Występuje tu udzielenie łaski, która wzmacnia naszą wolę i umożliwia nam stwierdzanie i trwanie przy stwierdzeniu prawd religijnych, co do których — gdybyśmy byli pozostawieni naszej własnej opieszałości i tchórzostwu — moglibyśmy odczuwać pokusę zawieszania sądu. Dlatego też wiarę może praktykować w równym stopniu zarówno wyrobiony teolog, jak prosty wieśniak, i w rów-

nym stopniu u nich obu jest ona potrzebna. Gdyby wiara była tylko sprawą intelektu, wówczas teolog potrzebowałby wiary w większym stopniu czy przynajmniej wiary innego rodzaju niż ów wieśniak. Ale tak nie jest; każdy z nich potrzebuje tego samego daru, każdy ma tę samą moralną odpowiedzialność — czyli obowiązek twierdzenia w sposób zdecydowany tego, co widzi, iż jest prawdziwe, i utożsamiania siebie całym sercem z tym twierdzeniem. Teolog rozumie doktrynę wraz ze wszystkimi jej subtelnościami i interpretacjami w stopniu, w jakim jest możliwe dla intelektu człowieka pojmowanie takich rzeczy; wieśniak zaś rozumie ją w kategoriach swego własnego myślenia, posługując się z grubsza ciosanymi analogiami i słowami nieadekwatnymi wobec danej sprawy. Ale każdy z nich potrzebuje — i każdy mógłby utracić — ów dar wiary, który dla niego przekształca zwykły intelektualny wniosek w przekonanie, będące w istocie częścią jego samego.

Istnieją dwie drogi utraty wiary. Jedna z nich polega na zmianie wniosków intelektualnych do tego stopnia, że przestają one być w harmonii z doktryną chrześcijańską; bez zastanowienia się, że się tak stało. Wówczas traci się wiarę stopniowo; ześlizgujemy się na drogi myślenia sprzeczne z teologią chrześcijańską, chociaż głosimy w dalszym ciągu, iż jesteśmy chrześcijanami; duma lub niedbalstwo przeszkadza nam ujrzeć, dokąd prowadzi nas nasza własna myśl. Tak stało się, jak sądzę, z George Tyrrellem; każdy mógł mu powiedzieć, że wnioski modernistyczne, do jakich dochodził, nie są gruntowną teologią i że mogą one zostać potępione w każdej chwili, gdy tylko ktoś zechce zadać sobie trud potępienia ich. Ale on trwał przy swoim i kiedy nastąpiło potępienie jego poglądów, zdał sobie sprawę z tego, że oddalał się stopniowo, aż wreszcie cała jego umysłowość utraciła zupełnie kontakt z liniami nauki chrześcijańskiej. Tak zdarza się głównie zawodowym teologom, a zwłaszcza tym, których obowiązkiem jest wyjaśnianie teologii katolickiej ludziom spoza Kościoła. Ale zachodzi niebezpieczeństwo przytrafienia się tego także zwykłym wiernym i dlatego właśnie serdecznie was proszę, jako katolików żyjących w pewnym stopniu w atmosferze myśli, i to myśli szczególnie nieortodoksyjnej, abyście wykazali zainteresowanie intelektualne swoją religią; abyście poznali, czego ona naucza, oraz dlaczego tego właśnie naucza i jaką ma odpowiedź na sceptyczne zarzuty wytaczane z zewnątrz przeciwko jej doktrynom.

Lecz jest jeszcze inna możliwość utracenia wiary, przypuszczam, że o wiele pospolitsza. Oto ona. Nie znajduje się trudności odnośnie do tej lub innej doktryny, nie przeciwstawia temu czy innemu

twierdzeniu głoszonemu przez Kościół katolicki. Nie, wydaje się po prostu, iż się nagle straciło ową zdolność stwierdzania prawdy, przyswajania jej twierdzeń jako własnych, co należy, jak widzieliśmy, do istoty wiary. Nie chodzi o to, że motywy wiary w istnienie Boga czy w Boskość Chrystusa lub nieomylność Kościoła przedstawiają się nam teraz inaczej niż dawniej; nie, wszystko nadal wygląda prawdopodobnie, jeśli stać nas na wyciągnięcie wniosku — ale już nas nie chwyta, nic dla nas nie znaczy: wola nasza się zmieniła, nie intelekt. Wciąż trzymamy prawdę w ręku, ale jej już nie ujmujemy.

Ludzie poczynają radzić ci, aby czytać książki; odpowiadasz na to, że apologetyczne pisma na rzecz Kościoła mogą, zapewne, trafić do nas jako zaledwie twierdzenia intelektualne, lecz nie przywracają ci one owej mocy, jaką utraciłeś — owej zdolności stwierdzania prawdy tych faktów nadprzyrodzonych, które są podawane na mocy autorytetu Kościoła. Co wówczas należy uczynić? Ośmielę się omówić ten punkt na wypadek, gdyby ktoś wśród nas znajdował się w tym rozpaczliwym położeniu lub był w obawie, że w nie popadnie, jeśli tendencje w obecnym stanie jego myśli nie ulegną nadal żadnemu odwróceniu.

Jest rzeczą niedelikatną mówić o tym, bo jest zawsze czymś niedelikatnym przypominać ludziom o ich wieku; lecz oto pewne przygaśnięcie wiary jest zjawiskiem normalnym w twoich okolicznościach i w twoich latach. Istnieje mnóstwo przyczyn, których nie możemy tu omawiać — fizyczne, umysłowe, lokalne; lecz jest to faktem powszechnie znanym, że dla większości ludzi wiara staje się mniej żywa, kiedy nie mają już owej chłopięcej zdolności do połykania wszystkiego, co jest głoszone, nawet bez zastanawiania się, a nie doszli jeszcze do tego okresu, kiedy napięcie życia i doznanie niewystarczalności człowieczej sprowadza nas ku myślom o Bogu. Nikt nie wyraził tego lepiej od Belloca. „Wiara — pisze Belloc — z samej swej natury wywołuje reakcję i zobojętnienie. Ci, którzy w nic nie wierzą, lecz tylko myślą i sądzą, nie mogą tego zrozumieć. Wiara walczy z nami, z istoty rzeczy. Kiedy jesteśmy w pełni młodości, odrzucamy ją niezmiennie i wyruszamy w świat zadowalając się słonecznie tym, co naturalne. A potem przez długi czas podobni jesteśmy do tych, którzy zsuwają się w dół po pochyłości góry, szczyty ukryte przed nami oddalają się coraz bardziej i zostają zapomniane. Lat całych potrzeba, aby dosięgnąć wyschniętej równiny — i wówczas oglądamy się za siebie i spostrzegamy nasz dom. Jak myślicie, co powoduje powrót? Sądzę, że sam problem życia: każdy bowiem dzień, każde doświadczenie zła wymaga jakiegoś rozwiązania. To rozwiązanie jest podawane przez

pamięć o wielkim planie, który wreszcie sobie odtwarzamy. Przebija się ku nam znowu nasze dzieciństwo".

I dlatego — jeśli wybaczycie mi ten bezceremonialny atak na waszą zarozumiałość — nie bądźcie zbyt skorzy sądzić, iż tracicie wiarę lub że bliscy tego jesteście, gdy po prostu zauważacie, że zainteresowanie religią słabnie. To nie wiara wówczas zbliża się do zaniku, lecz po prostu chłopięca zdolność przyjmowania wszystkiego bez kwestionowania, a to jest coś bardzo różnego od wiary. I tak na przykład nie dajcie się skusić na skreślenie ze swego życia Mszy św. pod wpływem poczucia, że byłoby hipokryzją uczęszczać na nią w obecnym stanie duchowym. To by dało przeświadczenie, że umysł twój osiągnął stan ostateczny; tymczasem wierzcie mi, macie przed sobą jeszcze długą drogę, ku lepszemu lub gorszemu, zanim myśl wasza ustali się na przestrzeni całego życia w swojej koleinie. I podobnie — nie zarzucajcie praktyki odmawiania modlitw. Może się wydać, że niebo jest o wiele dalej od ciebie, niż było kiedyś; wszystko jest jakoś inaczej, niż było wczoraj i przedwczoraj; ale to przygaśnięcie wiary będzie tylko okresowe, jeżeli będziesz Bogu wierny i będziesz trwał przy swej wierze mimo ciemności.

Ronald Knox
Tłum. J. W. Z.

O C. S. LEWISIE

Clive Staples L e w i s *przestał być w Polsce nieznany. Ukazało się u nas kilka jego książek. Oto krótkie przypomnienie jego postaci i osiągnięć.*

Urodził się w roku 1898. Lata szkolne były dla niego latami udręki, jak bez ogródek to opisał w swojej autobiografii. W atmosferze Oxfordu nabył olbrzymią wprost erudycję, ale pozostał jej sceptycznym konsumentem przez dłuższy czas. Proces nawrócenia Lewisa na chrześcijaństwo był ogromnie mozolny, ale gruntowny. Związawszy się z chrześcijaństwem stał się jego apostołem przez liczne swoje pozanaukowe publikacje, które najbardziej rozsławiły jego pióro.

Naprzód słowo o Lewisie jako uczonym. Działał przez wiele lat jako Fellow oxfordzkiego Magdalen College. Od paru lat jest profesorem w Cambridge, na katedrze angielskiej literatury średniowiecza i renesansu. Najgłośniejszą jego książką z tej dziedziny jest studium alegorii miłosnej w europejskim średniowieczu, The Alegory of Love. *Poza tym wydał obszerne studium literatury ang w. XVI, wstęp do* Raju utraconego *Miltona itd.*

Jako amator-teolog dał się poznać przez rozchwytywane pogadanki radiowe o podstawach światopoglądu spirytualistycznego i głównych tezach chrześcijaństwa, zebranych w książce Mere Christianity *(tytuł polskiego przekładu fatalnie przyciężki* O wierze i moralności chrześcijańskiej *i szereg innych książek, z których najwięcej rozgłosu zdobyły tak u nas zwane* Listy Starego

Diabła (Screwtape Letters), *które są właściwie wykładem rudymentów ascezy chrześcijańskiej pod postacią „odwrotną", wskazówek udzielanych niedoświadczonemu kusicielowi jak walczyć z religią w ludzkich duszach. Obok autobiografii „wprost"* (Surprised by Joy) *napisał też w swoim czasie autobiografię alegoryczną,* (Pilgrim's Regress, Powrotna Droga Pielgrzyma, *1936), wizję zaświatów uzasadniającą konieczny sens wiecznej nagrody i kary* (The Great Divorce, Ostateczne oddzielenie, *1946).*

Jest autorem kilku powieści fantastycznych należących do tzw. science fiction, ale o metafizycznych perspektywach, np. The Hideous Strength, (Ohydna Moc) *i szeregu porywających książek z przygodami dla dzieci, również z filozoficzno-teologiczną podkładką (np.* Prince Caspian).

Charakter pełniejszych studiów mają dwie dalsze rozprawy apologetyczne Miracles (Cudy) *i* The Problem of Pain (Problem cierpienia). *Z tą ostatnią książką w nabliższym czasie zapoznamy czytelników „Znaku". Szkic o „wierze upartej" pochodzi z najnowszego zbioru esejów Lewisa.*

CLIVE STAPLE LEWIS

O WIERZE UPARTEJ

Nieraz przeciwstawia się postawę rzekomo chrześcijańską postawie rzekomo naukowej wobec wiary. Mówi się, że naukowiec uważa za swój obowiązek ściśle stosować moc swej wiary do dowodów, to znaczy wierzyć mniej, jeśli jest mniej dowodów, i całkiem odejść od wiary, jeśli wyłonią się solidne dowody przeciwne. Tymczasem chrześcijanin — twierdzi się — poczytuje sobie za chlubę wierzyć bez dowodów lub ponad stan dowodów, albo też utrzymać bez zmiany wiarę w obliczu mnożących się dowodów przeciwnych. Zatem chrześcijanin zaleca „wiarę niezachwianą", co ma rzekomo oznaczać wiarę nieczułą na nacisk rzeczywistości.

Jeśli by tak było naprawdę, to współistnienie w obrębie jednego gatunku — *homo sapiens* — tego rodzaju naukowców i tego rodzaju chrześcijan stanowiłoby zjawisko zdumiewające. Jak wytłumaczyć fakt, że obie te klasy w istocie zachodzą na siebie? Przecież wszelka dyskusja między stworzeniami tak bardzo różnymi byłaby beznadziejna. Celem tego szkicu jest wykazanie, że w rzeczywistości nie jest tak źle. Trzeba wyjaśnić dokładniej co to znaczy, że naukowcy stopniują wiarę zależnie od dowodów, a chrześcijanie tego nie robią. Mam nadzieję, że to wyjaśnienie rozwieje część nieporozumień.

Przede wszystkim słówko o wierze w ogóle. Nie wydaje mi się, aby owo mierzenie wiary wedle dowodów było tak bardzo pospolite w życiu nauki, jak się to nieraz twierdzi. Naukowcy zajmują się przede wszystkim w y k r y w a n i e m rzeczy, nie zaś w i a r ą w nie. O ile się orientuję, nikt nie używa słowa „wiara" wobec rzeczy które wykrył. Doktor może przed zbadaniem ciała „wierzyć", że zmarły został otruty; po dokonaniu autopsji doktor po prostu stwierdza, że zmarły został otruty. Nikt nie powie, że „wierzy" w tabliczkę mnożenia. Nikt, kto złapie złodzieja na gorącym uczynku, nie mówi, że „wierzy" w fakt kradzieży. Nauko-

wiec przy pracy, tj. wówczas, gdy jest naukowcem, usiłuje wyjść z dziedziny wiary czy niewiary — w dziedzinę wiedzy. Oczywiście posługuje się przypuszczeniami lub hipotezami. Nie uważam jednak, aby to były wierzenia. Musimy zatem badać stosunek naukowca do wiary nie w jego życiu naukowym, lecz w godzinach wolnych od pracy.

„Wierzę" w ustach chrześcijanina ma znaczenie wyraźnie określone. Chyba nietrudno i przysięgłemu materialiście zrozumieć (choćby wcale jej nie pochwalał) ten typ postawy duchowej, jaką wyraża słowo „wierzę". Wystarczy mu tylko pomyśleć, jak odpowiedziałby na wiadomość o jakimś cudzie: „nie wierzę w to" — a potem uzmysłowić sobie ten sam stopień przekonania po przeciwnej stronie. Wie, że nie sposób wiadomości o cudzie przeciwstawić z miejsca kontrargumenty, które by miały pewność dowodu matematycznego: lecz formalna możliwość, że cud mógł się mimo wszystko zdarzyć, nie mąci mu spokoju, tak jak nie mąci go przypuszczenie, że woda to nie jest H_2O. Podobnie chrześcijanin: nie twierdzi koniecznie, że dysponuje oczywistymi dowodami, lecz formalna możliwość, że Bóg mógłby nie istnieć, nie musi wcale pojawiać się w postaci wątpliwości. Naturalnie są chrześcijanie, którzy uważają, że takie oczywiste dowody istnieją, podobnie jak mogą się trafić materialiści mniemający, że istnieją oczywiste przeciwdowody. Ale jeśliby któraś ze stron miała rację, posiadanie owych dowodów czy przeciwdowodów nie byłoby sprawą wiary czy niewiary, lecz sprawą wiedzy. Tymczasem mówimy tu o najwyższym nawet stopniu wiary lub niewiary, lecz nie o wiedzy. W tym sensie wiara wydaje mi się zgodą na twierdzenie, które uważamy za prawdopodobne w stopniu tak ogromnie wysokim, że występuje tu psychologiczne wykluczenie wątpliwości, choć logicznie nie zostaje wykluczona dyskusja.

Mógłby ktoś zapytać, czy wiara (i naturalnie niewiara) tego rodzaju wiąże się kiedykolwiek z twierdzeniami innymi niż teologiczne. Myślę, że istnieje wiele wierzeń tego mniej więcej rodzaju, to znaczy: liczne prawdopodobieństwa wydają się nam tak mocne, iż brak pewności logicznej nie wywołuje w nas ani cienia wątpliwości. Taki charakter mają często przekonania naukowe ludzi, którzy sami nie są naukowcami, szczególnie wśród osób mało wykształconych. Większość naszych przekonań na temat innych ludzi też należy do tego typu. Sam naukowiec, lub ten, który nim był w laboratorium, wierzy w różne rzeczy o swej żonie czy przyjaciołach i trzyma się owych przekonań względnie wierzeń — oczywiście nie bez dowodów, ale z większą pewnością, niż by na to

pozwoliły dowody wyważone jak w laboratorium. Większość przedstawicieli mego pokolenia wierzyła w rzeczywiste istnienie zewnętrznego świata i innych ludzi — krótko mówiąc, nie wierzyła w solipsyzm — z przekonaniem grubo większym, niżby na to pozwalały najmocniejsze argumenty. Może istotnie jest tak, jak się dziś mawia, że cała rzecz wynikła z pomyłek kategorialnych i stanowiła pseudoproblem: ale w latach dwudziestych niceśmy o tym nie wiedzieli. Mimo to nie mieliśmy jakoś wiary w solipsyzm.

Jak dotąd wcale nie poruszaliśmy sprawy wiary bez dowodów. Nie należy bowiem mieszać dwóch rzeczy: pierwszą jest sposób, w jaki chrześcijanin zgadza się początkowo — w punkcie wyjścia — na pewne twierdzenia, drugą — sposób, w jaki następnie się ich trzyma. Te sprawy trzeba wyraźnie rozróżniać. O drugiej z nich można w pewnym sensie powiedzieć, że chrześcijanie zalecają swoistą nieufność wobec dowodów pozornie przeciwnych; spróbuję dalej wyjaśnić, dlaczego. Lecz o ile mi wiadomo nikt nie wymaga, by ktoś w punkcie wyjścia zgadzał się na owe twierdzenia bez dowodów lub wbrew dowodom. Jeśli są ludzie, którzy by tego chcieli, z pewnością się do nich nie zaliczam. Bo przecież człowiek, który przyjmuje chrześcijaństwo, zawsze sądzi, że dysponuje dobrymi dowodami, albo takimi jak Dante: *fisici a metafisici argomenti,* albo dowodami historycznymi, albo dowodem z doświadczenia religijnego, lub z autorytetu — wreszcie wszystkimi naraz. Bo naturalnie autorytet, niezależnie od tego, jak oceniamy go w tym czy innym wypadku, stanowi coś w rodzaju dowodu. Wszystkie nasze wierzenia, względnie przekonania historyczne, większość naszych przekonań geograficznych, wiele naszych przekonań w sprawach, które dotyczą nas w życiu powszednim, przyjmujemy w oparciu o autorytet innych ludzi, i robi to każdy — chrześcijanin, ateista, naukowiec czy tzw. szary człowiek.

Nie zamierzam tu badać tego czy innego materiału dowodowego, na którym chrześcijanie opierają swą wiarę. Chcąc to uczynić musiałbym napisać gruntowną apologię. Tutaj wystarczy zauważyć, iż — nawet w najgorszym wypadku — dowody nie są widać tak słabe, by można było sądzić, że wszyscy ludzie wierzący są niewrażliwi na dowody. Dzieje myśli ukazują to w sposób dostatecznie chyba jasny. Wiemy doskonale, że wierzących nie różni od niewierzących żadna znamienna niższość inteligencji ani żadna perwersyjna niechęć do myślenia. Wielu było wśród wierzących ludzi o świetnych umysłach. Wielu było naukowców. Możemy uważać, że się mylili, ale musimy przypuszczać, że ich błąd był jakoś uzasadniony. Ba — możemy twierdzić, że był uzasadniony, sądząc z mnogości i rozmaitości argumentów przeciwnych. Bo istnieje

przecie wiele typów argumentacji przeciw religii. Jedni powiadają, jak Kapaneus w *Tebaidzie* Statiusa, że jest to projekcja naszych pierwotnych lęków, *primus in orbe deus fecit timor;* inni, z Euhemerem na czele, że jest to „spisek" niecnych królów, kapłanów czy kapitalistów; inni mówią wraz z Taylorem, że religia jest wynikiem snów o zmarłych; jeszcze inni, z Frazerem, że jest produktem ubocznym rolnictwa; inni powtarzają za Freudem, że religia to kompleks; a określenie nowoczesne głosi, że to błąd kategorialny. Nigdy nie uwierzę, by pomyłka, przeciw której trzeba wytaczać tak bogaty i różnorodny arsenał broni defensywnych, miała być zupełnie pozbawiona uzasadnień. Cały ten „krzyk okrutny i rwetes nie lada" każe się oczywiście domyślać poważnego przeciwnika.

Jak wiadomo są dziś osoby, którym wydaje się, że całą sytuację zmieniła doktryna o ukrytym pragnieniu. Twierdzą one, że ludzie — skądinąd niby rozsądni — zostali sprowadzeni na manowce przez argumenty religijne. Zwiodły ich początkowo własne ich pragnienia, które dopiero później ubrali w szatę racjonalnych argumentów; te argumenty nie miały żadnego uzasadnienia samoistnego, tylko wydawały się uzasadnione na szali ukrytych naszych pragnień. Otóż nie wątpię, że takie rzeczy zdarzają się w myśleniu o religii, podobnie jak w myśleniu o innych rzeczach. Ale jako generalne wyjaśnienie wewnętrznej zgody na religię cały ten dowód wydaje mi się zupełnie bezużyteczny. W tej bowiem kwestii nasze pragnienia mogą ważyć równie dobrze za religią jak przeciw niej — lub też na obu szalach naraz. Założenie, iż każdy by się cieszył, gdyby mógł dojść do wniosku, że chrześcijaństwo jest prawdziwe — to założenie wydaje mi się po prostu śmieszne. Jeśli Freud ma rację w sprawie kompleksu Edypa, w takim razie powszechne pragnienie, aby Bóg nie istniał, musi napierać z ogromną siłą, ateizm zaś winien świetnie wyzwalać jeden z naszych najmocniejszych zdławionych impulsów. Tym argumentem mogłaby się zatem posługiwać strona teistyczna. Lecz nie mam zamiaru go wytaczać. W istocie bowiem nie pomoże on żadnej ze stron. Nieuchronnie posiada dwa ostrza. Ludzie p r a g n ą po obu stronach. A poza tym — tak samo jak spełnianie pragnień, tak istnieje również spełnianie lęków: usposobienia hipochondryczne będą zawsze miały skłonność do uważania za prawdziwe właśnie tego, czego fałszywości najmocniej by pragnęły. Tak więc zamiast jednej trudności, na jakiej koncentrują się niekiedy nasi oponenci, występują tu cztery trudności. Ktoś może być chrześcijaninem, bo chce, by chrześcijaństwo było prawdziwe. Może być ateistą, bo chce, by prawdziwy był ateizm. Może być ateistą, bo chce, by chrześcijaństwo było prawdziwe. Może być chrześcijaninem, bo chce, by prawdziwy był

ateizm. Chyba te różne możliwości znoszą się wzajemnie? Mogą się w jakiejś mierze przydać do analizy indywidualnego wypadku wiary czy niewiary, kiedy znamy „akta sprawy", lecz są do niczego jako ogólne wyjaśnienie tej czy tamtej postawy. Nie sądzę, by owe trudności obalały pogląd, że w odniesieniu do tez chrześcijaństwa istnieją takie dowody za i przeciw, które mogą być oceniane różnie przez umysły w pełni racjonalne i działające rzetelnie.

Proponowałbym więc zastąpienie obrazu, od jakiego zaczęliśmy te rozważania, innym, mniej gładkim. Jak pamiętacie — w naszym pierwszym obrazie spozierały ku sobie ponad głęboką szczeliną dwa różne gatunki ludzi: naukowcy, którzy mierzyli swą wiarę wedle dowodów, i chrześcijanie, którzy tego nie robili. Otóż wolałbym obraz następujący. W sprawach, które ich interesują, wszyscy ludzie na równi uciekają — jeśli tylko możliwe — z dziedziny wiary w dziedzinę wiedzy, i gdy udaje im się w i e d z i e ć, nie mówią już, że w i e r z ą. Problemy, które interesują matematyków, nadają się do ujęcia przez metodę szczególnie jasną i ścisłą. Problemy przyrodoznawcy podlegają nieco innej, swoistej metodzie. Problemy historyka i sędziego są znów odmienne. Dowód matematyka (przynajmniej tak sądzimy my, laicy) osiąga się w drodze rozumowania, dowód przyrodoznawcy w drodze doświadczenia, dowód historyka przez dokumenty, dowód sędziego przez uzyskanie zaprzysiężonych zeznań. Ale wszyscy ci ludzie, j a k o l u d z i e, w sprawach leżących poza obrębem ich dyscyplin mają liczne przekonania (wierzenia), do których zwykle nie stosują metod owych dyscyplin. Gdyby tak robili, posądzalibyśmy ich o dziwactwo lub zgoła nienormalność. Istnieje cała skala nasilenia tych przekonań — od wątłej opinii do pełnej subiektywnej pewności. Próbką takich przekonań w postaci najmocniejszej jest chrześcijańskie „wierzę" oraz „nie wierzę ani trochę" zdecydowanego ateisty. Poszczególny przedmiot ich niezgody nie musi oczywiście angażować pełnej mocy wiary czy niewiary. Są tacy, którzy tylko podejrzewają, że istnieje — lub nie istnieje — Bóg. Są jednak inni, u których wiara lub niewiara jest pozbawiona jakichkolwiek wątpliwości. A wszystkie te wierzenia, mocne czy słabe, opierają się na czymś, co obu stronom wydaje się dowodem; naturalnie ludzie, którzy wierzą — lub nie wierzą — mocno, sądzą, że dysponują mocnymi dowodami. Nie należy przypisywać żadnej ze stron beznadziejnej tępoty. Można tylko mniemać, że się ktoś myli: jedna ze stron błędnie oceniła dowody. Ale ów błąd nie może być oczywisty, inaczej dysputa by się urwała.

Tyle więc jeśli chodzi o to, jak chrześcijanie dochodzą do zgody

na pewne twierdzenia. Ale trzeba z kolei rozważyć sprawę zupełnie inną: ich trwanie w wierze, od chwili kiedy się już ukształtowała. W tym punkcie zarzut irracjonalności i opierania się dowodom staje się naprawdę ważki. Bo stwierdźmy od razu, że chrześcijanie istotnie chwalą taką wytrwałość, jak by to była zasługa — nawet, w pewnym sensie, zasługa tym większa, im mocniejsze stają się pozorne dowody przeciw wierze. Ostrzegają się nawet wzajemnie, że takie dowody pozornie przeciwne — takie „próby wiary" lub „pokusy zwątpień" — mogą się pojawiać, i z góry postanawiają im się opierać.

To rzeczywiście odbiega jaskrawo od postawy, jakiej wszyscy wymagamy od przyrodoznawcy czy historyka w zakresie ich dyscyplin. W tym bowiem zakresie zaniedbywanie czy pomijanie najsłabszych nawet dowodów przeciw ulubionej hipotezie jest oczywiście głupie i haniebne. Należy ją wystawiać na wszelkie próby; należy wyszukiwać wszelkie wątpliwości. Ale nie zgadzam się, by hipoteza miała być wierzeniem. Jeśli zaś spojrzymy na naukowca nie wśród jego hipotez, w laboratorium, lecz wśród przekonań czy wierzeń powszedniego życia, to wówczas — jak sądzę — osłabnie kontrast między nim a chrześcijaninem. Jeśli po raz pierwszy przeleci uczonemu przez głowę powątpiewanie w wierność żony, to czy uważa on za swój obowiązek natychmiast podtrzymać je z całkowitą bezstronnością, natychmiast przeprowadzić serię doświadczeń w celu sprawdzenia owej wątpliwości — a następnie oczekiwać na wyniki z nastawieniem całkowicie neutralnym? Niewątpliwie może w końcu dojść do czegoś takiego. Zdarzają się niewierne żony; bywają eksperymentujący mężowie. Ale czy bracia naukowcy doradziliby mu takie właśnie postępowanie (powiedzmy — wszyscy, z wyjątkiem jednego), jako niezbędny pierwszy krok, jedyny krok zgodny z jego naukowym honorem? Czy też może — na równi z nami — raczej by go zganili za błąd moralny, niż pochwalili za cnotę intelektualną, gdyby tak postąpił?

Mówię o tym tylko dlatego, że trzeba uważać, by nie wyolbrzymiać różnicy między chrześcijańskim uporem w wierze a zachowanie się normalnych ludzi w dziedzinie ich przekonań nieteologicznych. Ale daleki jestem od mniemania, by sytuacja, jaką opisałem, była ściśle równoległa do chrześcijańskiego uporu. Bo naturalnie dowody niewierności żony mogą się mnożyć i w końcu dojść do takiego punktu, w którym ów uczony byłby pożałowania godnym durniem, gdyby im nie wierzył. Tymczasem chrześcijanie chwalą wierność wobec początkowych przekonań, która ostaje się wszelkim dowodom. Spróbuję teraz wykazać, dlaczego taka po-

chwała jest w istocie logicznym wnioskiem, wyciągniętym właśnie z punktu wyjścia, z owych początkowych przekonań.

Najlepiej pomyślmy przez chwilę o sytuacjach, w których rzecz ma się odwrotnie. W chrześcijaństwie tego rodzaju wiara jest wymaganiem, które stawia się nam; lecz bywają sytuacje, kiedy wymagamy jej od innych. Czasami możemy pomóc bliźniemu właśnie tak, jak tego potrzebuje, byle tylko nam zaufał. Kiedy wydobywamy psa z potrzasku, wyciągamy drzazgę z palca dziecka, uczymy chłopca pływać lub ratujemy tonącego, kiedy początkującego wspinacza prowadzimy przez trudniejszy odcinek — jedyną fatalną przeszkodą może się stać ich nieufność. Żądamy od nich, by nam zaufali wbrew swym zmysłom, wyobraźni i inteligencji. Żądamy ich wiary, że to co bolesne, ulży im w bólu, a to, co wygląda niebezpiecznie, stanowi jedyny ratunek. Żądamy ich zgody na pozorne niemożliwości: wsunięcie łapy głębiej w potrzask jest jedynym sposobem, by ją wydobyć — większe skaleczenie palca go uzdrowi — woda, która z pewnością jest ustępliwa, pocznie nagle stawiać opór i podtrzyma ciało — chwytanie się brzytwy nie pomoże tonącemu — wyjście ponad eksponowaną przewieszkę okaże się najlepszym sposobem, żeby nie polecieć. Jedyną podporą dla tych wszystkich *incredibiliów* może być tylko zaufanie do nas — zaufanie z pewnością nie ugruntowane na uprzedniej naocznej demonstracji, wyraźnie zabarwione emocją, może nawet — jeśliśmy się nie znali — oparte tylko na tej pewności, jaką dać mogą nasz wyraz twarzy lub ton głosu, albo — w wypadku psa — jedynie zapach. Czasem dokonamy niewiele, bo nam nie wierzą. Lecz gdy się nam uda, to dlatego, że nie przestaną wierzyć nam mimo dowodów pozornie przeciwnych. Nikt nas nie gani za to, że domagamy się takiej wiary. Nikt ich nie gani za to, że nam ją dają. Nikt nie mówi później — jaki to głupi musiał być pies, albo dziecko czy chłopiec, że zawierzyli. Jeśliby młody alpinista był naukowcem i poprosił o stypendium, nikt nie wysunąłby przeciw niemu argumentu, że raz nie zastosował się do zasady dowodowej Clifforda, bo przejawił wiarę większą, niż by go logicznie zobowiązywały dowody.

Otóż przyjmując tezy chrześcijaństwa *ipso facto* wierzymy, że jesteśmy zawsze dla Boga tym, czym był dla nas ów pies, czy dziecko, czy pływak, czy alpinista — tylko w stopniu o wiele silniejszym. Wynika stąd wniosek ściśle logiczny, że postawa właściwa u nich będzie też postawą właściwą u nas, tylko w stopniu o wiele wyższym. Uwaga: nie twierdzę, że koniecznością psychologiczną jest, by moc naszej wiary wywoływała taką postawę. Twierdzę natomiast, iż jest koniecznością logiczną, by zawartość naszej

wiary — z chwilą kiedyśmy ją przyjęli — prowadziła do wniosku, że taka postawa jest właściwa. Jeśli życie ludzkie rzeczywiście podlega istocie dobroczynnej, której wiedza o naszych istotnych potrzebach i sposobie, w jaki można je zaspokoić, nieskończenie przekracza naszą wiedzę, to musimy spodziewać się *a priori*, że działania tej Istoty nieraz wydadzą się nam bynajmniej nie mądre i nie dobroczynne, a mimo to najroztropniej będzie Jej zaufać. W dodatku gdy przyjmujemy chrześcijaństwo zostajemy ostrzeżeni, że wystąpią pozorne dowody przeciw niemu — dowody dość silne, „by, jeśli możliwe, zmylić nawet wybranych". W tej sytuacji dwa fakty przynoszą ulgę.

Po pierwsze — wyczuwamy, że obok dowodów negatywnych otrzymujemy także dowody pozytywne. Niektóre mają formę wydarzeń zewnętrznych: kiedy np. pod wpływem impulsu, który wydawał mi się kaprysem, idę odwiedzić pewnego człowieka i stwierdzam, iż modlił się, abym tego dnia do niego przyszedł. Inne dowody bardziej przypominają te, na podstawie których alpinista czy pies mogli zawierzyć swym ratownikom — głos, wygląd, zapach. Bo wydaje się nam, że łączy nas coś jak by osobista znajomość z Osobą, w którą wierzymy — choćby przelotna i niedoskonała. Wierzymy nie dlatego, że istnieje „jakiś Bóg", lecz że istnieje t e n Bóg. Lub też jeśli sami nie śmiemy twierdzić, że Go „znamy", twierdzi tak chrześcijaństwo, a ufamy przynajmniej niektórym jego przedstawicielom w podobny sposób: bo są takimi nie innymi ludźmi.

Drugi fakt wygląda tak. Chyba już teraz widać, dlaczego — jeśli nasza wiara jest prawdziwa — stajemy wobec żądania ufności ponad miarę dowodów, nawet przeciw pozornym dowodom. Bo nie chodzi tu o wyciąganie z potrzasku czy przeprowadzenie nad przewieszkę. Wierzymy, że Jego zamiarem jest stworzenie między Nim a nami pewnego osobistego stosunku, stosunku *sui generis*, lecz dającego się opisać przez analogię w terminach miłości synowskiej lub erotycznej. Składnikiem tego stosunku jest całkowite zaufanie — zaufanie, które może rozwijać się swobodnie tylko w przestrzeni tak rozległej, że jest tam także miejsce dla wątpliwości. Kochać — znaczy to ufać kochanemu ponad miarę dowodów, nawet wbrew różnym dowodom. Nikt, kto wierzy w nasze dobre zamiary tylko wtedy, kiedy zostały już udowodnione, nie może się zwać naszym przyjacielem. Ani też nikt, kto by bez oporu przyjmował dowody przeciw nam. Takie zaufanie między dwoma ludźmi niemal powszechnie ceni się jako piękną cechę moralną; wcale się go nie potępia jako błąd logiczny. Podejrzliwca ganimy za małostkowość, wcale nie podziwiamy świetnej jego logiki.

Jak widać — nie można w ogóle porównywać uporu chrześcijanina w wierze i uporu złego uczonego, który stara się utrzymać hipotezę, choć dowody obróciły się przeciw niej. Niewierzący miewają wrażenie, że trwanie w wierze ma właśnie taki charakter; trudno się temu dziwić, bo jeśli w ogóle spotykają się z chrześcijaństwem, to głównie poprzez dzieła apologetyczne. A naturalnie w takich dziełach istnienie i dobroczynność Boga muszą wyglądać na problem spekulatywny, taki sam jak każdy inny. Bo istotnie tak długo, jak długo te sprawy zostają problemem, są problemem spekulatywnym. Lecz z chwilą, kiedy pada odpowiedź twierdząca, znajdujemy się w całkowicie nowej sytuacji. Jeśli wierzymy, że Bóg — w każdym razie ten Bóg — istnieje, to wierzymy, że każdy z nas jako osoba stoi w obliczu Boga jako Osoby. To, co chwilę przedtem stanowiło warianty poglądów, zaczyna teraz stanowić warianty naszej osobistej postawy wobec Osoby. Nie znajdujemy się wobec orgumentu, który wymaga naszej zgody, lecz wobec Osoby, która pragnie zaufania. Można by zarysować taką wątłą analogię. Całkiem czym innym jest pytać tak sobie, czy pan X zajdzie do nas dziś wieczór, a czym innym wysunąć tę kwestię, gdy pan X zobowiązał się, że przyjdzie, bo od jego przyjścia zależą jakieś ważne sprawy. W pierwszym wypadku byłoby rozsądnie spodziewać się go coraz mniej w miarę upływu czasu. W drugim wypadku nasz przyjaciel — jeśli uprzednio stwierdziliśmy, że można na nim polegać — zasługiwałby na nieustanne wyczekiwanie długo w noc. Któż nie poczułby się lekko zawstydzony, gdyby w końcu machnął nań ręką — a on zjawił się chwilę potem z oczywistym wytłumaczeniem spóźnienia? Poczulibyśmy, żeśmy go nie docenili.

Naturalnie wszyscy orientujemy się w tym, że to straszliwie trudna sprawa: i ten medal ma dwie strony. Taka bowiem wiara, jeśli okaże się prawdziwa, jest konieczną naszą potrzebą, a jej brak zuboża bezgranicznie. Lecz wiara może istnieć i tam, gdzie jest całkiem nieuzasadniona. Pies może lizać twarz człowieka, który wyjmuje mu łapę z potrzasku, ale ów człowiek może robić to tylko w tym celu, by następnie poddać psa wiwisekcji. Kury biegną ufnie na wołanie „cip, cip, cip", wcale się nie domyślając, że się je za chwilę zarżnie. Przypominam sławną francuską anegdotkę o pożarze w teatrze. Już szerzyła się panika, publiczność zamieniała się w motłoch, gdy wtem ponad fosą orkiestry wskoczył na scenę ogromny brodacz, wzniósł rękę gestem pełnym godności i zagrzmiał: *Que chacun regagne sa place*. Jego postawa i głos wzbudziły tak wielkie zaufanie, że wszyscy usłuchali. W rezultacie wszyscy się spalili, a brodacz wyszedł sobie spokojnie przez kulisy, wziął dorożkę, która czekała na kogo innego i pojechał do domu.

Naciągacz wymaga od nas zaufania całkiem tak samo, jak prawdziwy przyjaciel. Odmowa ufania, rozsądna wobec naciągacza jest nieszlachetna i podła wobec przyjaciela i obopólnym naszym stosunkom przynosi wielką szkodę. Jest rzeczą bardzo racjonalną być przestrzeżonym — a zatem z góry uzbrojonym — przeciw dowodom pozornie przeciwnym, jeśli nasza wiara jest prawdziwa; lecz jeśli jest złudzeniem, takie przestrzeżenie i uzbrojenie będzie najlepszym sposobem, by złudzenie stało się nieuleczalne. Mimo to powtórzmy: być świadomym tych możliwości, a jednak je odrzucać, to z pewnością najwłaściwszy — i jedyny — sposób, by ugruntować naszą osobistą odpowiedź Bogu. W tym sensie cała owa dwuznaczność nie jest czymś, co się sprzeciwia wierze, lecz warunkiem, który czyni wiarę możliwą. Skoro proszą cię o zaufanie, możesz je dać lub odmówić; bzdurą byłaby odpowiedź, że dasz je wówczas, gdy uzyskasz naoczną pewność. Jeśliby ci taką pewność dano, przeprowadzając demonstrację, nie byłoby już miejsca na zaufanie. Po demonstracji zostałby tylko taki obopólny stosunek, który by wynikał z twej postawy przed demonstracją: czy zaufałeś wówczas, czy nie.

Słowa „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli" nie mają nic wspólnego z naszą początkową zgodą na tezy chrześcijaństwa. Słowa te nie zostały skierowane do filozofa, badającego czy Bóg istnieje. Skierowano je do człowieka, który w to uwierzył, który już od dawna znał określoną Osobę, widział, że ta Osoba może czynić rzeczy bardzo dziwne, a jednak odmówił wiary w jedną więcej dziwną rzecz, nie raz przepowiadaną przez ową Osobę i poręczoną przez wszystkich jego najbliższych przyjaciół. Jest to więc nagana nie sceptycyzmu w sensie filozoficznym, lecz psychologicznej skłonności do „podejrzewania". Słowa te mówią w gruncie rzeczy „Powinieneś był lepiej mnie znać".

Są między człowiekiem a człowiekiem sytuacje, kiedy powinniśmy wszyscy, na różne sposoby, błogosławić tych, którzy nie widzieli, a uwierzyli. Nasz stosunek do tych, którzy nam uwierzyli dopiero wtedy, kiedy w sądzie zapadł wyrok uniewinniający, nie może być taki sam jak nasz stosunek do tych, którzy wierzyli nam cały czas.

Nasi oponenci mają zatem pełne prawo dyskutować z nami o podstawach naszej początkowej zgody, o punkcie wyjścia. Ale niech nas nie oskarżają o czysty obłęd, kiedy raz dawszy zgodę trwamy w niej mocniej, niżby na to pozwalały fluktuacje pozornych dowodów. Oczywiście nie można od naszych przeciwników wymagać, by wiedzieli, czym żywi się nasza pewność, jak się nieustannie odradza i jak powstaje z popiołów. Nie mogą wiedzieć,

jak bardzo j a k o ś ć przedmiotu, który — tak nam się zdaje — zaczynamy osobiście poznawać, prowadzi nas do poglądu, że gdyby to było złudzenie, musielibyśmy powiedzieć tak: świat nigdy nie stworzył niczego realnego, co by się dało z tym porównać — a wszystkie wyjaśnienia owego złudzenia wydają się jakoś mniej ważne niż sama rzecz wyjaśniana. Tego rodzaju wiedzy nie potrafimy naszym przeciwnikom przekazać. Ale mogą oni zrozumieć, że nasza zgoda prowadzi nas z konieczności od logiki myśli spekulatywnej do — może wolno się tak wyrazić — logiki stosunków osobistych. Wszystko, co w kategoriach myśli spekulatywnej stanowiło po prostu warianty opinii, przemienia się w warianty zachowania się jednej osoby wobec drugiej Osoby. *Credere Deum esse* zmienia się na *Credere in Deum*. A *Deum* znaczy tu: t e n Bóg, coraz bliżej poznawany.

Clive Staples Lewis
Tłum. J. W.

Drukowany powyżej z niewielkimi skrótami tekst nosi w oryginale tytuł: *On Obstinacy in Belief*. Ten odczyt, wygłoszony w oxfordzkim „Klubie Sokratycznym", drukowany był w jesieni 1955 w „The Sewanee Review", przedrukowany potem w zbiorze szkiców C. S. Lewisa pt. *The World's Last Night* , Harcourt, Bruce and Company, New York 1960.

JAN DORDA TJ

O WNIOSKU Z TWIERDZENIA GÖDELA

Według twierdzenia Gödela istnieją w dowolnym skończonym systemie logiki zdania prawdziwe, lecz nie będące tautologiami logicznymi. Nazwiemy je krótko intuicjami. W artykule *Pewność czy ryzyko* („Znak" nr 73/74) dołączyłem jako drugą przesłankę myśl następującą: mechanizm byłby (co najwyżej) zdolny myśleć tylko tautologiami. Stąd wniosek: intuicja jest funkcją różniącą mechanizm od myślenia ludzkiego.

P. Grzegorczyk („Znak" nr 76) widzi w tym rozumowaniu nieścisłość, owszem „nieuczciwość intelektualną", zamiast krótko powiedzieć: dołączona przesłanka jest fałszywa — nie dlatego, jakoby intuicje człowieka były zamaskowaną tautologią, lecz dlatego, że z twierdzenia Gödela nie wynika odmówienie mechanizmowi intuicji intelektualnej.

Dowód fałszywości mej przesłanki, dostarczony przez p. Grzegorczyka, da się krótko streścić w tych słowach: załóżmy mechanizm tak rozbudowany, że obejmuje równoważnie całą logikę i dzięki temu wypowiada twierdzenie Gödela o istnieniu zdań intuicyjnych. Otrzymamy mechanizm, który niczym nie różni się w myśleniu od człowieka [1].

[1] Pełny tekst: „Moim zdaniem istnienie zdań prawdziwych niezależnych samo przez się nie zmusza jeszcze do uznania intuicji intelektualnej jako funkcji różniącej człowieka od maszyny. W twierdzeniu Gödela dowodzi się istnienia pewnych zdań, o których się dowodzi, że są niezależne od aksjomatyki i prawdziwe. O prawdziwości ich nie przekonujemy się jednak na drodze intuicji, tylko na drodze owego dowodu, który jest podobny do innych matematycznych dowodów i przeprowadzany jest na gruncie pewnej teorii mocniejszej od teorii badanej. Rozumowania na gruncie owej mocniejszej teorii również mogą być sformalizowane i weryfikacja dowodów może być zautomatyzowana, jak to ma miejsce dla

Skuteczność argumentu p. Grzegorczyka zależy od tego, czy jest uzasadniona każda supozycja, ukryta w zdaniu: Załóżmy mechanizm tak rozbudowany, że obejmuje równoważnie całą logikę i dzięki temu potrafi wypowiedzieć twierdzenie Gödela. Kryje się tu naprzód supozycja, że 1 — formalizacja logiki da się zidentyfikować z automatyzacją, czyli z mechanizmem; 2 — że twierdzenie Gödela jest tautologią, powtarzalną przez mechanizm; wreszcie 3 — że na to, aby znać elementy zbioru zdań intuicyjnych, wystarczy wiedzieć, że zbiór i jego elementy istnieją. Pewną analogią byłoby powiedzenie: aby wszystkie równania były efektywnie rozwiązane, wystarczy znać twierdzenie Gaussa, że równanie n-go stopnia ma dokładnie n pierwiastków.

1. Otóż supozycja pierwsza jest nie do utrzymania, jeśli z niej wynika mechanizm z nieskończenie wielu członów, albo — w razie skończoności — wypowiadanie się w nieskończenie długim czasie. Jak sądzę, to wynika *a* — z posługiwania się w logice pojęciami definiowalnymi indukcyjnie i zdaniami o systemach infinistycznych oraz zbiorach nieskończonych; *b* — z ważności twierdzenia Gödela w każdym dowolnym skończonym systemie logiki.

a — Zdefiniować indukcyjnie uważam dla mechanizmu za zadanie równoznaczne z efektywnym sformułowaniem wszystkich elementów zbioru, oznaczonego pojęciem tak zdefiniowanym. Definicja bowiem indukcyjna stanowi przepis na kolejne wyznaczanie elementów zakresu tego pojęcia. Pewną analogią byłoby np. dla rachunkowych maszyn elektronowych podanie dokładnej wartości zasady logarytmów naturalnych, a więc zadanie na czas nieskończenie długi dla maszyny skończonej, lub na czas skończony dla zestawu nieskończenie wielu maszyn, obliczających każda wyznaczony odcinek szeregu określającego tę liczbę.

b — mechanizm byłby odpowiednikiem logiki pewnego ustalonego rzędu. Ciąg logik coraz wyższych rzędów, w których twierdzenie Gödela obowiązuje, jest nieskończony. Trzeba mechanizmu rozbudowującego się w nieskończoność, aby mógł wypowiedzieć w całej ogólności twierdzenie Gödela.

---

każdej matematycznej teorii. Dowód twierdzenia Gödela, jak każdy dowód, może więc być powtórzony przez maszynę i maszyna ta dojdzie do przyjęcia owego zdania niezależnego, a prawdziwego, tak samo, jak dochodzi do niego matematyk. Teza (3) nie jest więc oczywistą konsekwencją twierdzenia Gödela".

Zarzut nieścisłości leży w tym: Należałoby wykazać, że mechanizm nie wypowie wszystkich tautologii; bo przyjmując, że wypowie wszystkie wraz z twierdzeniem Gödela, nie można mu odmówić intuicji. Nie widać zaś powodów, by tego nie przyjąć.

c — Przypuszczam, że można wysunąć podobną trudność już przy zastępowaniu kwantyfikatorów iloczynem względnie sumą logiczną, jeśli maszyna logiczna pracuje schematem zerowo-jedynkowym, a system jest infinistyczny i kwantyfikatory wskutek tego zastępuje się iloczynem względnie sumą nieskończoną. Żeby zaś maszyna logiczna nie miała w swej konstrukcji być odwzorowaniem schematu zerowo-jedynkowego, podobnie jak w maszynach rachunkowych, niepodobna pomyśleć.

2. Twierdzenia Gödela nie mamy prawa uważać za tautologię, powtarzalną przez mechanizm, dopóki jedyny jego dowód, podany przez Gödela, nie będzie zastąpiony dowodem, wolnym od bezpośredniego udziału intuicji. Gödel skonstruował celem dowodu alternatywę, która nie jest tautologią, nie może więc wynikać z aksjomatów i reguł systemu logicznego. Fakt, że prawdziwość tej alternatywy stwierdza się przy pomocy owego systemu, nie jest formalizacją dowodu dla twierdzenia Gödela, ponieważ alternatywa nie pojawi się na mocy systemu; lecz formalizacją jest dopiero po dołączeniu do systemu owej alternatywy zbudowanej przez intuicję. Jeśli więc mechanizm nie jest zdolny tej alternatywy z siebie wyprowadzić, to nie jest zdolny dojść do twierdzenia Gödela i do stwierdzenia choćby tylko istnienia elementów nietautologicznych, a prawdziwych.

3. W argumencie p. Grzegorczyka jest pominięta przesłanka mniejsza, którą tu wyciągam na światło jako trzecią supozycję. Nie dopowiedział p. Grzegorczyk zdania: przyjęcie do wiadomości istnienia zdań intuicyjnych jest warunkiem dostatecznym posiadania znaczenia tych zdań, czyli posiadania intuicji. Dopiero gdyby ta przesłanka była prawdziwa, można wyciągnąć wniosek, że mechanizm nie różni się od matematyka; w razie przeciwnym różnica się utrzymuje. Matematyk określa intuicyjnie znaczenie tych zdań; mechanizm wie tylko o ich istnieniu, co oznacza jedynie znajomość tej ich własności, że tautologiczność nie jest warunkiem koniecznym prawdziwości — i nic więcej. Otóż nikt nie powie, że treść wszystkich zdań intuicyjnych wyczerpuje się i kończy na sensie: „nietautologia godzi się z prawdziwością". Przypominam analogię: znam twierdzenie Gaussa o istnieniu pierwiastków równania — to nie pokrywa się ze zdaniem: rozwiązałem wszystkie równania i znam ich pierwiastki.

Jak łatwo zauważyć, nawet niezależnie od przyjęcia lub nieprzyjęcia supozycji pierwszej i drugiej, argument p. Grzegorczyka nie prowadzi do tożsamości mechanizmu z myśleniem matematyka

i pozostaje w mocy wniosek, że intuicja jest funkcją wyróżniającą człowieka od mechanizmu pod względem myślenia.

Sprawą drugorzędną w krytyce p. Grzegorczyka jest wytknięcie skoków nie wypełnionych rozumowaniem. Fragment artykułu — który graficznie winien był znaleźć się w przypisku jako uboczny w artykule dla celów omawiania twierdzenia Gödela — nie jest pełnym traktatem; wolno więc tylko wymienić etapy logiczne całości zagadnienia, odsyłając czytelnika po ich powiązanie do specjalnych traktatów. Formą ciała „w języku tradycyjnym" nie jest organizacja materii, lecz dusza; ale p. Grzegorczyk mógł mieć na myśli „tradycję" materialistów, nie zaś scholastyki. Z końcowych morałów mego krytyka nawoływania do ścisłości i uczciwości intelektualnej bardzo mi się podobają, niezależnie od tonu i pożądanego przykładu.

Jan Dorda TJ

NA MARGINESIE ANKIETY KS. A. WOŹNICKIEGO O ZAKONACH

W związku z ankietą, omówioną przez ks. A. Woźnickiego w Nr 76 »Znaku« pt. „Czy kryzys idei zakonnej", otrzymaliśmy dwa głosy z kół zakonnych, których opublikowanie uważamy za pożyteczne.

Redakcja

I

Z dużym zainteresowaniem rozpoczęłam czytanie artykułu pt. *Czy kryzys idei zakonnej,* zamieszczonego w 76 numerze „Znaku". Niestety, lektura ta wywołała we mnie przede wszystkim uczucie niesmaku. Sprawa tak niesłychanie ważna i głęboka potraktowana w nim została w sposób chyba mniej niż poważny. Tytuł artykułu, sugerujący rozważenie czy też dyskusję dotyczącą sedna sprawy — idei zakonnej — zupełnie nie pokrywa się z treścią. Zestaw wypowiedzi ankietowych (*nota bene* niepomiernie szczupły: 126 osób) uderza tak bolesną ignorancją i powierzchownością, że budzi się niespokojne pytanie: czy nie ma wśród naszej młodzieży katolickiej ludzi głębiej i odpowiedzialniej myślących? Wypowiedzi są po większej części dziecinne, zarozumiałe i wcale nie „nowoczesne" — powtarzają nieraz banalne zarzuty i zdania, które w tym samym nieomal brzmieniu słyszeć było można 20—30 lat temu. Zwłaszcza te, które dotyczą zakonów kontemplacyjnych, posłuszeństwa zakonnego, czy też motywów wstąpienia do klasztoru — budzą po prostu smutek... Poza tym uderza brak znajomości historii Kościoła.

Problem akomodacji życia zakonnego do potrzeb współczesnego człowieka i społeczeństwa niepokoi nie tylko studenta II roku

psychologii, ale przede wszystkim Stolicę Apostolską i chyba wszystkich myślących katolików. Świadomie użyłam słowa „niepokoi", bo sprawa jest niezmiernie subtelna, trudna i ma wiele aspektów. Psychika dzisiejszego młodego człowieka, który nie zna autorytetów, który lęka się cierpienia, plącze się w tysiącznych odcieniach egotyzmu, a równocześnie od dziecka żyje wśród nadmiaru pędzących wrażeń i doznań, w gonitwie nieraz brutalnej za przyjemnością, człowieka, który dojrzewa nader późno, wahliwy, pełen prawdziwych i urojonych kompleksów — to jest rzeczywiście psychika trudna do stabilizacji w życiu zakonnym. Na pewno też istnieją formy tego życia, dla niego już nieczytelne — ale które z nich należy odnowić, i jak, a które całkowicie usunąć? — to jest jedna dopiero i chyba drugorzędna strona zagadnienia — a ile już w niej problemów!

Bo jednak ten człowiek niestały, egotyk, materialista, słaby fizycznie i psychicznie, szuka i pragnie całkowitej prawdy, rzeczywistego, bezwzględnego i w pełni bezinteresownego poświęcenia. Nie można mu serwować jakiejś namiastki oddania się Bogu, tworzyć dla niego jakiegoś zakonnego „obozu harcerskiego". Potrzeba mu życia zakonnego w całej jego surowej powadze. Najbardziej istotny nerw problemu leży zresztą chyba nie w zagadnieniu zewnętrznych form zakonnych, ale w zagadnieniu stosunku do Boga, życia modlitwy, tego co łączy się z życiem nadprzyrodzonym...

„Jakiego" Boga i jak należy podać młodemu człowiekowi, rozpoczynającemu życie zakonne, jak w nim rozbudzić i wychować zmysł nadprzyrodzoności? Bo przecież t y l k o wtedy zakonnik ukaże Boga światu.

Ks. Woźnicki rzuca pytanie „czy przypadkiem nie ma kryzysu świadomości idei zakonnej w społeczności wiernych" (s. 1303—4). Pomijam zagadnienie, czy można wnioskować o świadomości dwudziestu (co najmniej) milionów wiernych w Polsce na podstawie wypowiedzi 126 studentów, ale ośmieliłabym się postawić to pytanie w nieco innej formie: czy nie ma kryzysu „świadomości nadprzyrodzonej w społeczności wiernych?"

Nie każdy owocnie i umiejętnie pracujący członek zakonu, bardzo w sposób przyrodzony s p o ł e c z n i e przydatny, jest dobrym zakonnikiem, „przydatnym społecznie" na płaszczyźnie nadprzyrodzonej, w Ciele Mistycznym. Zakony nie są instytucjami produkującymi uczciwych pracowników (co lepsze — pracujących bezpłatnie!) — to nie jest ich zadanie; one mają być przede wszystkim zbiornikiem życia nadprzyrodzonego, świętości, którą Bóg rodzi w duszach ludzi, dążących w pocie czoła do realizacji

słów Pawłowych: „żyję ja — już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus". Rąk do pracy w świecie nie zbraknie, nawet rąk bardzo ofiarnych, ale potrzeba światu nadprzyrodzonych „krwiodawców", by móc życie łaski przelewać w zamierające członki Mistycznego Ciała. Tym mają być zakonnicy — i na tym polega ich zasadnicza wartość. Formy życia, rodzaj pracy, duchowość, a tym bardziej strój — to są wszystko sprawy wtórne, lub wręcz marginesowe. Bez ustalenia tej płaszczyzny życie zakonne każdemu wydaje się nonsensem, a w najlepszym razie (o ile umie zachować uczciwy dystans wobec spraw niepojętych) — rzeczą niezrozumiałą.

I jeszcze jedna sprawa: Breza w *Spiżowej bramie* zobaczył Kościół oczyma ściśle przyrodzonymi i krytycznymi, ale ta ocena jest „cienka", wnikliwa i na ogół nie małostkowa, może dlatego, że tak inteligentna i kulturalna.

Ocena życia zakonnego w ankietach naszej młodzieży jest niestety mniej niż przyrodzona. Dlaczego?

Dlaczego też — proszę mi wybaczyć to pytanie — artykuł tego rodzaju ukazał się w „Znaku"? Dlaczego też umieszczono go bez żadnej repliki, lub choćby ustawienia zagadnienia we właściwym wymiarze? Czy to nie skrzywdziło wielu ludzi, a innym nie pomyliło pojęć?

Anna S.

Od Redakcji. Dlaczego zamieściliśmy ankietę opracowaną przez ks. Woźnickiego bez wydawania „cenzur" jej uczestnikom — „bez żadnej repliki, lub choćby ustawienia zagadnienia we właściwym wymiarze?" Autor artykułu wyraźnie wskazał, ile i z jakiego środowiska wypowiedzi objęła ankieta. Nie może więc być pomyłki co do jej zasięgu. Każdy czytelnik we własnym środowisku może oceniać, czy głosy przytoczone są mniej lub więcej typowe, czy nie odbiegają w dół czy w górę od przeciętnej. Nie przesądza to oczywiście sprawy, czy w ogóle „nie ma wśród naszej młodzieży katolickiej ludzi głębiej i odpowiedzialniej myślących".

Ankieta ta jest narzędziem badawczym. Aby ankiety spełniały swą rolę, wyniki ich muszą być opracowane z absolutnym obiektywizmem. „Ustawienie" zagadnienia w związku ze szczupłym materiałem dokumentarnym zmniejsza metodyczną wartość ankiety. Mija się także z jej celem — informacyjnym — ponieważ nasuwa wrażenie (uzasadnione lub nie), że cytaty dobrano pod pewnym kątem ilustrującym tezę, a nie w sposób odzwierciedlający wier-

nie opinie ankietowanych. Takie są elementarne i konieczne założenia sondażu społecznego, jakim jest każda ankieta.

A czy redakcja „Znaku" słusznie postąpiła publikując to opracowanie? Dotyczy ono sprawy ważnej, zrobione jest sumiennie, informuje społeczeństwo, a zwłaszcza duszpasterzy, wychowawców i publicystów, jaki jest r e a l n y — a także naszym zdaniem dość typowy — stan pojęć na pewnym odcinku. W tym chyba mieści się odpowiedź.

II

Jesteśmy bardzo wdzięczne zarówno młodzieży akademickiej jak i redakcji„Znaku" za wspólne [1] opracowanie ankiety na temat zakonów, ponieważ pozwoliła nam ona zorientować się w ogólnym nastawieniu społeczeństwa. Fakty zaobserwowane są w większości prawdziwe, a uogólnienia — często zbyt daleko idące — dadzą się jednak wytłumaczyć jako wnioski z tychże faktów, zwłaszcza że osoby obserwujące nie mają wglądu w wewnętrzne życie klasztorów. Jako zakonnice kontemplacyjne poczuwamy się jednak do obowiązku wyjaśnienia niektórych szczegółów, a raczej ukazania w całej prawdzie idei przewodniej życia kontemplacyjnego, ponieważ z wypowiedzi wynika, iż na ten temat istnieje najwięcej nieporozumień.

A więc należy z całą szczerością wyznać, iż klasztory kontemplacyjne nie posiadają żadnej użyteczności społecznej, jeśli pod tym pojęciem kryje się doraźna, widoma pomoc społeczeństwu. Pomoc taka nie jest wykluczona ani tym bardziej zakazana, lecz do istoty życia kontemplacyjnego nie należy, a koncentrowanie na niej przede wszystkim swej uwagi jest co najmniej nieporozumieniem. Czy więc klasztory kontemplacyjne są przystanią indywidualizmu, obojętności wobec innych, egoizmu? Absolutnie nie, i osoba, która wstępuje z takim nastawieniem, popełnia większą jeszcze pomyłkę i prędzej czy później (a nawet bardzo prędko) będzie musiała klasztor opuścić. Postaramy się to dalej szczegółowo wytłumaczyć.

„Sensowność" życia kontemplacyjnego odsłania się dopiero na płaszczyźnie wiary. Istotne elementy uznania sensowności, a nawet konieczności tego rodzaju życia dadzą się sprowadzić do następujących:

---

1 Redakcja nie brała udziału w opracowaniu ankiety. Inicjatywa wyszła z kół duszpasterskich a opracowanie pióra ks. Woźnickiego za zachętą tych właśnie kół znalazło się w „Znaku" (przyp. Redakcji).

1. Jeśli jesteśmy ludźmi wierzącymi, uznamy chyba bez trudu, iż Bogu należy się cześć od Jego stworzeń. Klasztory kontemplacyjne są przede wszystkim hołdem złożonym transcendencji Boga, są świadectwem, iż Bóg jest Kimś tak wielkim i niezrównanym, iż należy Mu się ofiara o wymiarach uznanych często za „przesadne".

2. W klasztorach kontemplacyjnych nie ma mowy o tym, co jeden z uczestników ankiety nazwał „metafizycznym zjednoczeniem z Bogiem". Tu chodzi po prostu o stosunek miłości. Być może, iż dla większości brzmi to dziwnie, a jednak to jest rzeczywistość. Według myśli Kościoła zakonnica to przede wszystkim *sponsa Christ*, „oblubienica Chrystusa". Miłość Boża jest rzeczywistością, od której miłość ludzka zapożyczyła swe imię, lecz której treści nie zdoła nigdy wyczerpać.

Chesterton słusznie zauważył, iż uprzedzenia, niechęci wobec klasztorów, rozpacz rodziny, której dziecko decyduje się na wstąpienie do zakonu, płyną w większości z zapoznania tego elementu, z uznania, iż jest on czymś fikcyjnym, nierealnym. A tymczasem — powtórzmy — chodzi tu o stosunek Dwóch Osób, z których jedna jest Bogiem, a więc stosunek ten jest czymś bardzo czystym, duchowym i świętym.

3. I wreszcie — istnieje w Kościele dogmat o „świętych obcowaniu", dogmat wspaniały, choć również zapoznany. Mówi on nam, iż tworzymy nierozłączną całość, jedno Ciało Chrystusowe i że nasze modlitwy, ofiary i cierpienia mogą stać się własnością naszych braci. Podkreślmy też to, iż większość obecnych powołań kontemplacyjnych pociąga właśnie ten dogmat i że młode zakonnice czują się przede wszystkim „współodkupicielkami". Czy to jest pomyślny objaw? Niewątpliwie Bóg ma swoje plany nadając kierunek duszom, a ukierunkowaniu temu nie sposób jest odmówić swoistego „wydźwięku społecznego". Dodajmy też, iż niezależnie od postawy duszy jej życie — oczywiście, o ile jest przeżyte w pełni świadomości — posiada zawsze na tej płaszczyźnie wydźwięk społeczny.

A teraz postaramy się ukazać najpierw pozytywne dane, niezbędne w życiu kontemplacyjnym, potem zaś — w imię szczerości — negatywy i niebezpieczeństwa tego życia.

Zakonnica kontemplacyjna musi żyć z całą świadomością swym powołaniem. Nie wolno jej nigdy zejść z płaszczyzny nadprzyrodzonej, ponieważ wówczas zajmie się sobą samą i będzie tylko — jak to określił jeden z uczestników ankiety — „zgryźliwą starą panną". W klasztorze naszym, liczącym ponad 50 zakonnic, ani

jedna nie wstąpiła z powodu miłosnego zawodu czy też niepowodzeń życiowych. Zgłaszały się owszem kandydatki szukające spokojniejszego życia, lecz osób z takim nastawieniem nie przyjmuje się w ogóle, ponieważ życie jest naprawdę twarde i domaga się całkowitego zapomnienia o sobie. Nie przyjmuje się również osób, które myślą wyłącznie o zbawieniu własnej duszy, ponieważ jest to minimalizm nie licujący z założeniami życia kontemplacyjnego. Mamy świadomość, iż nikt nie posiada, takich jak my, warunków do skupienia i modlitwy, lecz poczuwamy się też do odpowiedzialności wobec społeczeństwa i wiemy, że ma ono prawo żądać, abyśmy były na poziomie i by nasza modlitwa i pokuta stała się jego wspólnym dobrem. Poczuwamy się też, niestety, do winy, iż stale nie dociągamy do tego poziomu.

Ogromnie ważną sprawą jest w życiu kontemplacyjnym szerokość poglądów, ponieważ środowisko zamknięte jest idealnym terenem dla kształtowania się typu „garnuszkowych zakonnic". Dlatego też ogromną rolę odgrywa lektura, lektura zaś to nie rozczytywanie się w mdłych życiorysikach, lecz solidne, poważne studium w zakresie filozofii chrześcijańskiej, teologii, biblistyki, mistyki oraz innych nauk, nawet bezpośrednio nie związanych z zagadnieniami religijnymi. Staramy się też nie utracić związków z współczesnością i choć nie czytamy gazet, wiemy jednak o najważniejszych wydarzeniach politycznych i kulturalnych. Czytamy dużo książek, zarówno polskich jak francuskich i angielskich, a przez wzgląd na te ostatnie staramy się, by siostry posiadły znajomość przynajmniej jednego języka obcego. Nasze siostry z nowicjatu są systematycznie dokształcane — i to nawet w matematyce, geografii czy historii — o ile wykazują pod tym względem braki. Miałyśmy nawet dla całego Zgromadzenia cykl wykładów o atomach, ponieważ absolutnie nie uważamy, by wiadomości z tej dziedziny kolidowały z życiem modlitwy i pokuty.

Szerokość poglądów dla zakonnic jest czymś tak niezbędnym, iż można tu przytoczyć głęboko słuszną choć zakrawającą na anegdotę wypowiedź prowincjała Jezuitów, który, gdy go pytano co zrobić z nowicjuszem pobożnym lecz głupim, zawyrokował: „Wydalić natychmiast. Pobożność minie, głupota pozostanie".

I jeszcze jeden warunek — pokora. Trzeba to zrozumieć właściwie. Zakonnica kontemplacyjna może mieć złudzenia, że jest kimś niezwykłym, iż dokonuje cudów, zwłaszcza iż częściej jeszcze ma sposobność wysłuchania panegiryków niż napaści. A tymczasem

nasz ideał to po prostu stać się dobrymi chrześcijankami. Nie ma świętości zakonnej, istnieje jedna świętość dostępna dla wszystkich chrześcijan — wypełnienie przykazania miłości. Wydaje się nam też, iż nie można ustawiać zagadnienia tak, jak to uczynił jeden z uczestników ankiety: „czy ofiara naszego życia równa się ofierze zwykłego, uczciwego życia". Nie chodzi o to. Chrystianizm nie zna dyskryminacji pomiędzy swymi wyznawcami. W każdych warunkach można osiągnąć pełnię doskonałości, o ile jest się wiernym swemu indywidualnemu, osobistemu powołaniu. Naszym powołaniem jest kanoniczne życie kontemplacyjne — wypełniamy je zaś, w miarę jak nasze wyobrażenia o sobie samych, o ofierze, którą składamy, nikną wobec rzeczywistości Ofiary Chrystusowej.

Zdrowy rozsądek — to też może dziwnie brzmi, ale już wielka św. Teresa z Avili żądała go od swoich córek. Jeśli zakonnica nie ma jasnego spojrzenia na siebie i na otoczenie, również prędzej czy później zagrzebie się w jakichś szmatkach. Zdrowy rozsądek to może za mało powiedziane — chodzi o zespół tych cech, które są wskaźnikiem zdrowia psychicznego. Klasztory kontemplacyjne nie są azylem dla psychopatów — raczej warunki ujawniają skłonności psychopatyczne bardziej jeszcze niż twarde życie wśród świata.

Tak wygląda ideał. A praktyka? Jesteśmy tylko ludźmi, nie różnimy się więc w niczym od normalnych ludzi. Mamy te same wady, braki i tak samo grozi nam przeciętność, fiasko ideału. Życie kontemplacyjne jest surowe. Nie chodzi tu o nadzwyczajne umartwienia, pokuty, lecz o sam rodzaj życia bardzo monotonnego, pozbawionego odprężeń, skazanego na przestawanie kilkudziesięciu osób w środowisku zamkniętym. Istnieje realne niebezpieczeństwo egocentryzmu, egoizmu, przeróżnych dziwactw, zaabsorbowania sprawami drugo- i trzeciorzędnymi, lecz istnieje również wspaniała możliwość pełnego rozwoju osobowości. Nie jest ona i nie może być nigdy celem — celem jest tylko Bóg i Jego chwała [2] — jest raczej owym „naddatkiem" obiecanym przez Chrystusa tym, którzy szukać będą przede wszystkim Królestwa Bożego.

---

[2] Aby nie było nieporozumień co do wyrażenia „chwała Boża" wyjaśniamy, iż Bóg udzielając nam swego życia, wprowadzając nas w tajniki swej Miłości, ma z tejże racji pewną chwałę. Nie jest ona czymś istotnym i koniecznym, jak to ma miejsce z chwałą wewnętrzną Jego życia trynitarnego, jest jednak zamierzoną przez sam fakt stworzenia i Odkupienia. A zatem wypełniając wolę Bożą (tzn. spełniając po prostu swoje obowiązki), kontemplując prawdę Bożą i żyjąc Bożą miłością otaczamy Boga tą chwałą, jakiej od nas oczekuje.

Czy istnieją powołania kontemplacyjne? Tak. Tego nie można sobie wyobrazić. Większość z naszych sióstr też tego sobie nie wyobrażała, po prostu pewnego dnia — często wbrew skłonnościom naturalnym — otrzymała wezwanie Pana do tego rodzaju życia.

Czy nasze kandydatki nie odczuwają oporu wobec pewnych form, zwyczajów? Często tak, i istnieje zdrowy prąd upraszczania tych nieistotnych zresztą obramowań życia kontemplacyjnego, adaptacji, przystosowania się do psychiki młodzieży współczesnej, uwzględniania słabości współczesnych organizmów, a zwłaszcza systemów nerwowych.

Jeśli chodzi o takie sprawy, jak nasze kraty czy stroje, to możemy zapewnić, iż nie stanowią one dla nas centrum zainteresowań. Przed kilkoma laty mówiono o zniesieniu krat — zastosowałybyśmy się do tego bez żadnych zastrzeżeń. Kościół jednak uważał za słuszne kraty zachować — żyjemy więc za nimi nie uważając ich jednak za coś niezbędnego dla życia kontemplacyjnego. Nasz strój jest bardzo prosty — mógłby oczywiście być jeszcze prostszy i bardziej „współczesny", lecz aby być w pełni „współczesnymi", musiałybyśmy go co jakiś czas zmieniać, „dostosowywać się do mody", a nie uważamy tego za słuszne czynić, choćby z tego względu, iż habit musi wystarczyć zakonnicy na kilkanaście lat, a i tak, choćby był najbardziej „nowoczesny", będzie się niewątpliwie różnił od obowiązującego ubioru kobiet.

Musimy jeszcze dodać, iż wystąpienie przed profesją dozgonną jest zawsze możliwe i znaczny procent naszych kandydatek odchodzi. Zdarzają się i takie, które odchodzą przed samymi ślubami wieczystymi. Te natomiast, które pozostają i które potrafią odkryć głębię swego powołania, są niezmiernie szczęśliwe.

Nie jesteśmy więc jakimiś istotami nadziemskimi, dziwacznymi czy nienormalnymi. Jesteśmy ludźmi dążącymi do doskonałości i zarazem dalekimi od tej doskonałości. Na najwyższe słowa uznania zasługuje bezwzględnie sama idea powołania kontemplacyjnego, ale idei nie można utożsamiać z ludźmi, którzy próbują ją zrealizować.

O życiu kontemplacyjnym nie wie się przeważnie nic i tyle samo (czy nic) mówi się i pisze, a jeśli już ktoś zabiera głos, to wypowiedź jego zaliczyć można albo do panegiryków, albo do napaści albo też do domysłów. Tych kilka słów pochodzących z „tajemniczego wnętrza" ma na celu jedynie to, by społeczeństwo spojrzało na nas po prostu tak jak na innych ludzi.

s. M. A. l. 25, była studentka UW.

POWRÓT DO BOGA

W numerze 38/608 „Tygodnika Powszechnego" ogłoszona została ankieta pt. „Dlaczego wierzę — wątpię — odchodzę". Odpowiedziało na nią 843 osoby. Omówienie całości ankiety ukaże się w „Tygodniku Powszechnym" po jej opracowaniu. Poniżej publikujemy kilka wypowiedzi ankietowych opisujących o d e j ś c i e *od wiary i* p o w r ó t *do Boga.*

„KONWERTYTA"

DLACZEGO WIERZĘ?

Na pytanie: „Dlaczego wierzę?" odpowiedzieć mógłbym jednym zdaniem: „Wierzę, bo wiem". Chcę jednak powiedzieć również: dlaczego i jak wierzyłem dawniej, dlaczego zwątpiłem i odszedłem, i dlaczego powróciłem, a także dlaczego przeszedłem na katolicyzm.

1. WIARA DZIECIŃSTWA

Ojciec — niepraktykujący katolik, Matka — luteranka. Oboje o wysokiej etyce i wierzący w swoisty sposób — chrześcijański, ale ani katolicki, ani luterański. Obie Babcie luteranki, obaj Dziadkowie katolicy. Poza tym w rodzinie dalszej byli jeszcze kalwini, mariawici, prawosławni i spora grupa ateistów. Wychowanie religijne dała mi Mama i obie Babcie (a więc same luteranki) oraz katolickie otoczenie (niańki, szkoła, znajomi). W luterańskim zborze byłem w swym życiu ze trzy razy, do katolickiego kościoła zacząłem uczęszczać względnie regularnie mając lat osiem (przedtem nie chodziłem chyba wcale). Pamiętam, że szczególnie podobały mi się wówczas nabożeństwa majowe. W sumie przeszedłem kurs szkolny religii katolickiej z licznymi lukami i kilkuletnimi przerwami.

Samodzielne życie religijne („rozmowy z Panem Bogiem") rozpocząłem w końcu trzeciego roku życia. Wkrótce potem nastąpiły pierwsze rozczarowania, kiedy Bóg nie wysłuchał moich modlitw o siostrzyczkę. Mając lat osiem próbowałem modlitwy wtedy, gdy zawiodły inne środki, a wysłuchana modlitwa stała się dla mnie na długo głównym dowodem istnienia Boga, choć wątpliwości, czy istnieje, coraz to wracały.

Słabe przygotowanie religijne i groza przeżyć wojennych sprawiły, że wytworzyłem sobie starotestamentalne właściwie pojęcie Boga — groźnego, surowo karzącego, który spętał człowieka gmat-

waniną niezrozumiałych zakazów i nakazów, pod grozą kary doczesnej i wiecznej. Piekło było dla mnie aż nazbyt realne (nie było to przypadkiem, gdy mi się raz śniło, że diabły nosiły eleganckie mundury hitlerowskie). Niebo natomiast było dla mnie czymś zupełnie nierealnym, miłość pustym dźwiękiem, a dobroć synonimem słabości i naiwności. Śmierci bałem się podwójnie silnie, raz z lęku przed Bogiem, drugi raz dlatego, że nie byłem pewien, czy istnieje życie pozagrobowe, a nicości bałem się jeszcze bardziej niż wiecznego cierpienia.

2. DROGA DO KATOLICYZMU

Moje zetknięcia z oficjalnym luteranizmem były niezbyt liczne i nie zbliżyły mnie do niego. Jak przez mgłę pamiętam zbór kolonii niemieckiej w białostockim, nie wiem jednak, czy byłem tam na nabożeństwie. W trzeciej czy czwartej klasie uczyłem się katechizmu luterańskiego, do egzaminu chyba jednak nie doszło. Mama moja twierdziła, że luteranizm góruje nad katolicyzmem swą tolerancyjnością. Katechizm luterański udowodnił mi, że jest odwrotnie. Stał się więc pierwszą kroplą drążącą kamień. Było to jeszcze przed wojną.

Drugą kroplą było lansowanie luteranizmu przez hitlerowców w okupowanej Polsce. Babcia moja, jako luteranka i pochodząca z niemieckiej rodziny, miała przykrości, gdyż nie chciała bywać na niemieckich nabożeństwach, czując się Polką. Hitlerowcy uważali, że każdy luteranin to Niemiec — ja zaś byłem i chciałem być Polakiem.

W dalszej konsekwencji wytworzyłem sobie pogląd, że naród powinien być jednolity religijnie, skoro więc katolicyzm jest religią większości, to i reszta Polaków powinna przejść na katolicyzm, żeby była jedność etyki i jedność kultury. To była trzecia kropla. Miałem lat czternaście.

Czwartą stała się sympatia do katoliczki (w tymże czasie). Zacząłem myśleć o przyszłym małżeństwie i bałem się, że mój luteranizm byłby tu przeszkodą. Te dwa motywy (jedność narodu i sprawa małżeństwa) wywołały decyzję przejścia na katolicyzm.

Piąta to autorytet jednego z naszych nauczycieli, który arbitralnie stwierdził, że badał różne religie i przekonał się, że katolicyzm jest z nich najlepszą.

Szóstą kroplą stał się ślub, jaki zrobiłem w niebezpieczeństwie życia w ostatnią noc okupacji (miałem lat szesnaście), że jeżeli przeżyję, zostanę katolikiem. Do dziś pamiętam Niemców wchodzących do piwnicy z granatami w ręku.

Ostatnią kroplą było (w rok później) przypadkowe uczestnictwo w nabożeństwie luterańskim w Skolimowie. Uderzył mnie brak mszy, ubóstwo liturgii, zupełna obcość. Zrozumiałem, że od dawna już jestem katolikiem. Jesienią 1945 r., po dłuższej rozmowie z księdzem złożyłem wyznanie wiary, przystąpiłem do pierwszej spowiedzi i Komunii Świętej, wysłuchawszy w tym dniu (na polecenie księdza) dwu mszy, dla upamiętnienia powrotu.

3. FIDEIZM

Zwyczajem wielu konwertytów stałem się ortodoksem wierzącym bez zastrzeżeń (i rozumowania) we wszystko, co Kościół do wierzenia podaje. Nie dopuszczałem w ogóle wątpliwości — odsuwałem je na bok, nie rozpatrując. Nie zastanawiałem się, czy Bóg istnieje — przyjmowałem to bez dowodu, podobnie jak całą etykę katolicką, której korzystność społeczną uznawałem w myśl zasady „postępuj tak, jak chciałbyś, żeby postępowali inni, to i ich pociągniesz przykładem" oraz uznając, że wypełnianie przykazań (przez innych) ułatwiłoby życie. Uznawałem, ale była to bardziej wiedza niż przekonanie. W głębi rzeczy był to dla mnie wciąż jeszcze zagmatwany splot zakazów i nakazów, niemożliwy do zapamiętania i wykonania. Miłość chrześcijańska była dla mnie nadal pojęciem bez treści; niebo — nudnym śpiewaniem (nie znosiłem śpiewu! — ale tłumaczyłem sobie, że po śmierci Bóg zmieni mi upodobania, tak że będę się czuł szczęśliwy właśnie śpiewając wiecznie), a świętość — rzeczą zarezerwowaną dla ludzi ulepionych z innej gliny niż my, zwykli śmiertelnicy.

Taka „wiara bez wątpliwości", z której byłem bardzo dumny i która wzbudzała podziw kolegów, trwała przez trzy lata. Pewność jej wahała się zresztą, zależnie od tego, czy modlitwy były wysłuchiwane, czy też nie, choć właściwie wiedziałem już, że niewysłuchanie niczego nie dowodzi.

4. DLACZEGO ZWĄTPIŁEM?

Dlatego zwątpiłem, że odsuwałem wątpliwości, nie szukając ich rozwiązania i wyjaśnienia. Z własnymi wątpliwościami nie miałem przez to kłoptu, ale zacząłem się stykać coraz częściej z wątpliwościami swych przyjaciół-rówieśników. Wątpiła moja najbliższa koleżanka i sympatia. Wnikliwie analizowała swe wątpliwości inna koleżanka młodsza. Odrzucił religię mój najbliższy przyjaciel — straciwszy wiarę i nie widząc uzasadnienia dla chrześcijańskiej etyki. Zerwanie tej przyjaźni i zawód miłosny (odrzucone oświadczyny) spowodowały załamanie.

Nie było ono nagłe. Jeszcze przeszło rok broniłem się, ale wątpliwości nagromadzało się coraz więcej i w końcu wystarczył jakiś błahy powód, żeby przerwały tamę. Zwątpiłem wtedy we wszystko — w istnienie Boga, w sens etyki i w sens życia w ogóle. Był grudzień 1949 r. (miałem dwadzieścia jeden lat).

Powiedziałem sobie, że muszę poznać całą prawdę, aż do dna, chociażby miała być ona dla mnie wyrokiem śmierci. Lepsza bowiem najgorsza pewność, niż najlepsza złuda. Odrzuciłem wszelkie autorytety i zacząłem na własną rękę szukać pewników. Nie chciałem tylko „na wszelki wypadek" wierzyć i wypełniać przykazania. Zakład Pascala mi nie wystarczał.

Nie zaczynałem całkowicie bez kapitału. Miałem już za sobą *Wyznania* św. Augustyna, Pismo Święte Nowego Testamentu, seminaria z filozofii i psychologii (które uczyły myśleć) oraz rekolekcje w Laskach, gdzie w siostrach opiekujących się niewidomymi znalazłem pierwszych (w mym życiu) ludzi, żyjących Ewangelią i wypływającą z niej miłością bliźniego. Miałem też pod ręką podręczniki historii filozofii, logiki oraz profesorów tychże przedmiotów. Starałem się dotrzeć do wszystkich zasadniczych poglądów i przy każdym do najautorytatywniejszych wypowiedzi. Dlatego w sprawach biblijnych zwracałem się do profesora biblisty, o którym wiedziałem tyle tylko, że jest autorytetem w swej dziedzinie. O kryteriach prawdy dyskutowałem z profesorem logiki. Materializm poznawałem z dzieł Marksa, Engelsa i Lenina; chrystianizm z Ewangelii. Tatarkiewicza (*Historia filozofii*) przestudiowałem od deski do deski, a zwłaszcza poglądy Nietzschego, Carlyle'a, Shaftesbury'ego, Kanta, Platona, Arystotelesa, Epikura, św. Tomasza, św. Augustyna, Dunsa Szkota, Pascala. Kartezjuszowska *Rozprawa o metodzie* dała mi metodę szukania prawdy, Kant ułatwił zrozumienie pozornej sprzeczności między wolną wolą człowieka, a wszechmocą i wszechwiedzą Bożą (wolna wola a plany Boże).

Jak Kartezjusz, stworzyłem sobie tymczasową etykę „niezależną" od światopoglądu, na okres póki nie znajdę prawdy. Potem zacząłem rozważać prawdopodobieństwo istnienia i nieistnienia Boga, duszy nieśmiertelnej, wolnej woli itd. Co doprowadziło mnie do stwierdzenia, że teizm (i to w formie katolickiej) jest znacznie prawdopodobniejszy niż ateizm. Rozpatrywałem prawdopodobieństwo politeizmu, panteizmu, tego, że Bóg jest zły, że materia jest odwieczna lub nie podlega woli Boga, że Ewangelia jest falsyfikatem itd., itd.

Prawdopodobieństwo mi jednak nie wystarczało — szukałem pewników. Zrozumiałem wówczas, że o te ostatnie nie jest łatwo i że nawet pewniki nauk ścisłych tylko dlatego nie są poddawane

w wątpliwość, iż nie mają dla nas tej wagi, co problem istnienia Boga czy życia pozagrobowego. Ostatecznie doszedłem do wniosku, że nieistnienia Boga udowodnić nie można w ogóle, a istnienie Jego można udowodnić jedynie drogą objawienia, jeśli zaś jest dobry, to na pewno się objawia. Odrzuciłem więc ateizm, jako nie mogący mieć podstaw, i uznałem, że rozumny człowiek może być tylko teistą (jeśli zetknął się z niewątpliwym objawieniem) albo sceptykiem (jeśli się z nim nie zetknął), bo albo wie, że jest Bóg, albo nie wie, czy jest Bóg, a nikt nie może wiedzieć na pewno, że Boga nie ma, bo nawet zupełny brak działania jeszcze by nie dowodził nieistnienia Boga.

Ponieważ nie miałem objawienia, pozostałem więc sceptykiem — przestałem się modlić, do kościoła chodziłem tylko po to, żeby słuchać kazań, etykę przyjąłem taką, żeby innym krzywdy nie wyrządzać — natomiast obowiązki wobec Boga i wobec siebie samego zlekceważyłem zupełnie, co sprowadziło mnie na dno moralne i odbiło się ujemnie na całym moim dalszym życiu.

No i szukałem, wciąż szukałem. Starałem się zapoznać z innymi religiami (buddyzm, islam, hinduizm, konfucjanizm), próbowałem uzgadniać poglądy różnych filozofów.

Ze stanu, w jakim się znalazłem (osłabienie charakteru, a zwłaszcza woli), nie umiałem się już podnieść o własnych siłach. Odrzuciwszy przedtem Boga, chciałem do wszystkiego dojść o własnych siłach, teraz zaś stwierdziłem, że jestem bezsilny i niczego nie dokonam, i wtedy właśnie, kiedy nie widziałem już żadnego wyjścia, Opatrzność zetknęła mnie z kilku dziewczętami wierzącymi i żyjącymi tą wiarą. Jedna z nich została zresztą później moją żoną. Po pół roku znajomości z nimi, a po siedemnastu miesiącach od chwili kryzysu, będąc pewnej niedzieli w kościele na takim sobie przeciętnym kazaniu, nagle doznałem olśnienia. Zrozumiałem, że cała etyka chrześcijańska i chrześcijańska filozofia zawarta jest w jednym jedynym słowie: „miłość". Zrozumiałem, że miłość Boga do ludzi i miłość człowieka do Boga, do bliźniego i do całego stworzenia zawiera w sobie cały dekalog i całą Ewangelię. I nagle cała gmatwanina nakazów i zakazów, oplątujących mnie kajdanami, gdzieś znikła — wszystko stało się proste i nawet właściwie łatwe, a co najmniej dostępne. Trzeba się tylko kierować miłością, a reszta ułoży się już sama. Niebo stało się realne i pożądane. Życie nabrało nowego sensu i zatarła się ostra granica między doczesnością a wiecznością. Śmierć przestała być końcem — stała się tylko drzwiami z jednego pokoju do drugiego.

Pojęcie nieba zbliżyła mi już wcześniej *Chata wuja Toma* (obraz obłoków w przeżyciu córki właściciela murzynów) i jakaś inna

książka (bodaj że satyryczna), gdzie w niebie uczeni oglądali powstawanie światów i przemiany życia na miniaturowych „żywych" globusach i każdy w ogóle zajmował się tym, co interesowało go za życia. Miejsce nudy zajęło więc w moim pojęciu nieba zgromadzenie i pomnożenie tych wszystkich wartości, które spotykamy w życiu. Zwłaszcza zaś pociągająca była dla mnie (i jest) perspektywa spotkania po śmierci i przyjaznego obcowania z tymi wszystkimi, którzy mi byli bliscy w życiu (choć czasem nie śmiałem z nimi zamienić jednego choćby słowa), a zmarli zagubili się w świecie lub stałem się dla nich obcy.

Również Bóg stał się dla mnie osobą realną, uczestniczącą w codziennym naszym życiu, karzącą wykroczenia, a przede wszystkim pełną miłości. Wiedziałem, że o własnych siłach nigdy bym się nie wydostał ze swego upadku. Bóg podał mi rękę wówczas, gdy odrzuciwszy ślepą wiarę, gorączkowo i po omacku szukałem prawdy, a więc Jego.

Wątpliwości nadal wracały, ale nigdy już nie odkładałem ich bez rozpatrzenia — zawsze starałem się zgłębić je, lub przynajmniej ustalić granicę tajemnicy i stwierdzić jej niesprzeczność z rozumem.

Moje odkrycie chrześcijaństwa było utwierdzeniem w katolicyzmie, gdyż słów: „tobie dam klucze królestwa niebieskiego; a cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane i w niebiesiech..." (Mat. 16; 18) nie umiem rozumieć inaczej, niż jako oddanie władzy nad Kościołem św. Piotrowi i przez tegoż Piotra wyznaczonym następcom.

Albo bowiem trzeba przyjąć, że Duch Święty był natchnieniem ewangelistów i strzeże prawdy zawartej w Ewangelii i w nauczaniu Kościoła, i wtedy wszystko trzeba uznać za prawdę, albo też odrzucić działanie Ducha Świętego i wtedy całe Pismo Święte trzeba odrzucić również, bo żadna jego część nie może być uznana za bardziej wiarygodną niż inne.

Ostateczne utwierdzenie mojej wiary nastąpiło jednak dopiero w pięć lat później (miałem lat dwadzieścia osiem — był to sierpień 1956 r.) — od tego czasu nie nachodzą mnie już wątpliwości, czy Bóg jest — od czterech lat wiem bowiem, że Bóg jest i że działa w naszym codziennym życiu, i wierzę, że w Nim możemy wszystko, choć wiem, że bez Niego jestem niczym i wszyscy jesteśmy bez Niego niczym.

„Konwertyta"

I. G. (Warszawa)

Zdecydowałam się wziąć udział w ankiecie, gdyż kwestia wiary zawsze mnie niepokoiła. Chciałam wiarę zrozumieć, a na tej płaszczyźnie nie może być rozwiązania.

Mam lat 36, jestem magistrem farmacji, pracuję, mam męża i dzieci. Wychowana byłam w środowisku tzw. inteligenckim. Do religii byłam od małego przyzwyczajona — jest to określenie prawdziwe w całym tego słowa znaczeniu; nie polegała ona ani na uczuciu, ani na rozumie, po prostu na spełnianiu określonych form. Z matką z pewnych względów nie byłam związana uczuciowo, ojca straciłam bardzo wcześnie. Wychowanie religijne domowe, polegające u wielu na uczuciu i tradycji, nie istniało. Księży znałam od strony życia towarzyskiego, które polegało na graniu w brydża i na przyjęciach. Szkolnego prefekta mam zawsze w pamięci jako „dobrodusznego grubaska", który lubił grzeczne uczennice, tzn. ciche, spokojne, bezmyślne. Po prostu wszyscy wokół mnie „wierzyli", bo było im z tym wygodnie i bezpiecznie.

W czasach uniwersyteckich sprawa wiary zaczęła mnie niepokoić. Na gruntowne studia religijne nie miałam czasu, zresztą odczuwałam pewien lęk przed sięganiem do głębi, w obawie że wiarę utracę. Czułam, że moja wiara nie jest właściwie wiarą. Pojęcie Łaski było dla mnie niezrozumiałą abstrakcją. Zresztą miałam pewną pogardę do zagadnień, które wychodziły poza kręgi matematyczno-przyrodniczego rozumowania. Miałam obawę, że gdyby moja wiara znalazła się w kolizji z wymogami życia, nie wytrzymałaby próby, jak to się bardzo często dzieje. A więc Bóg i Jego sprawy nie stanowiły istoty życia, lecz były czymś ubocznym, na czym nie można się było oprzeć w ciężkiej sytuacji, ale w co można było zwątpić pod wpływem niesprzyjających okoliczności. Dziś jest inaczej, a stało się to pod wpływem jednej minuty a może jednej sekundy.

Kilka lat temu po bardzo ciężkim porodzie, przywieziono mnie do szpitala w stanie ciężkiego zakażenia. Nadszedł dzień, kiedy lekarze i ja sama zdałam sobie sprawę, że umrę. Pamiętam moment, kiedy zobaczyłam całe moje życie, przesuwające się jak na taśmie filmowej, i dowiedziałam się w pewnym momencie na pewno o istnieniu Boga i o sensie życia. Pamiętam spowiedź, którą uważałam za ostatnią, patrzyłam się wtedy z innego punktu widzenia i ludzkie sprawy wydawały mi się mało ważne. Spowiednik zaczął mnie pocieszać, że może nie umrę i wychowam dzieci, wydał mi się wtedy małym dzieckiem w sposobie rozumowania, gdyż dla

mnie już ta kwestia nie była ważna. Istniała tylko sprawa pomiędzy Bogiem i mną. Rozumiałam, że to jest drobiazg, czy moje dziecko umrze mając sześć miesięcy czy też sześćdziesiąt lat, lub kto je wychowa. Choroba skończyła się niespodziewanie, po ludzku mówiąc — szczęśliwie, gdyż żyję, pracuję i wychowuję dzieci. Próba życia trwa nadal, nie wiem, czy jest to szczęśliwe, gdyż nie wiadomo, jak będę przedstawiała się w momencie mojej śmierci, oby nie gorzej niż wówczas.

Teraz mogę śmiało powiedzieć, że wierzę. Wierzę, to znaczy, że wiem na pewno. Ponieważ wiem na pewno, nie mogę wątpić, i co za tym idzie — nie mogę odejść od tego, co wiem że jest najważniejsze i stanowi treść życia ludzkiego.

Często ludzie mają pretensje do Boga, że źle urządził świat, że istnieją wojny, cierpienia, niesprawiedliwość — to nie może zachwiać wiary, tylko trzeba patrzeć z innego punktu widzenia. Życie człowieka jest próbą trwającą pewną ilość lat i przez ten okres jest on stawiany przez Boga w różnych niekorzystnych okolicznościach, a te okoliczności to właśnie wojny, cierpienia, niesprawiedliwości, w których powstają tysiące skomplikowanych sytuacji, dające okazję próby dla tysiąca osób. A to, co nam się dziś wydaje nieszczęściem, po pewnym czasie jakże często okazuje się szczęściem, co — przeniesione na miarę czasu wiecznego — stanie się zrozumiałe po śmierci; całe to nasze, czasem zdające się niesprawiedliwym, życie, które jest tylko momentem wieczności.

I. G. (Warszawa)

„SZARY CZŁOWIEK" (Poznań)

Wszystko zaczęło się od tego, że postanowiłem rzucić wszelkie wierzenia, religie, wszelką wiarę w nadprzyrodzoność. Postanowiłem przestać sobie stawiać takie zagadnienia, czy jest Bóg, czy Go nie ma. Był to rok 1947. Nie wierzyłem już nic w to, co księża mówili. Patrzyłem na nich jak na zwykłych ludzi, dorabiających się na ciemnocie innych. Wiedziałem nieco o prywatnym życiu niektórych księży. Patrzyłem na ich uczynki. Słuchałem, czytałem jak żyli, jak żyją biskupi i papieże. Mierzyłem w umyśle swoim ich zyski, określałem proporcję ich sytuacji materialnej z całymi masami biednych chrześcijan. Od maleńkości, pamiętam, raziły mnie złe uczynki ludzi „pobożnych", jak ludzie co innego mówili, a co innego czynili. Ale dopiero bezpośrednie zetknięcie się z życiem niektórych z kleru wyprało mnie całkowicie ze złudzeń.

Jako wstrząs odczułem odkrycie wśród nich ateistów! Wszystko to, w zestawieniu z okropnościami wojny, „dopuszczonej" przez Boga chrześcijan, w świetle nowej rzeczywistości społecznej otworzyło mi oczy na motywy postępowania ludzi, wśród których się obracałem. Jestem z zawodu kupcem.

Jak wspomniałem na wstępie, postanowiłem skończyć nawet formalnie z „ułudą" religii, której wyznawcą faktycznie już nie byłem.

Ale posiadając ten tzw. „zmysł kupiecki", postanowiłem wiedzieć, że to, co odrzucam, już mi się do niczego nie przyda, że w moim osobistym obiektywnym stwierdzeniu, w świetle materialnych, „namacalnych" faktów z życia jest bezużyteczne. Pomogło mi w tym przymusowe leżenie w łóżku z powodu złamania jednej z kończyn.

Postanowiłem więc przestudiować podstawy prawd religii chrześcijańskiej po kupiecku, z punktu widzenia korzyści materialnych dla siebie.

Sięgnąłem oczywiście do źródła, do Ewangelii Św. Pamiętam jak dziś, jak otwierałem Ewangelie Św. z ironicznym uśmiechem (którego nie zapomnę do końca życia), z przeświadczeniem, że wszystkie te „ograne slogany", „maniacko" napisane, w żadnym przypadku nie wytrzymają krytyki w zestawieniu z praktyką życia. Znałem je przecież. Po przeczytaniu połowy Pisma Św. (Nowego Testamentu) ze znudzenia odłożyłem je.

I wtedy zacząłem myśleć! (Absolutnie wtenczas nie przypuszczałem, że to rozpoczęcie myślenia tak drogo będzie mnie kosztować!).

Posiadam tylko średnie niepełne wykształcenie. Do roku 1947, kiedy zacząłem myśleć, nie słyszałem nic o jakichkolwiek próbach rozbicia atomu. Mój cały intelekt w fizyce sięgał do atomu jako ostatecznie ustalonej, najmniejszej cząstki materii. Zacząłem więc myśleć nad danymi z Ewangelii Św. w mym pojęciu realnie, mianowicie: jeśliby przyjąć za pewnik ogólnie słowa Chrystusa w świetle materialnej rzeczywistości, to materia ta, przecież realna, dotykalna, nie mogłaby być czymś absolutnie stałym. Musiałaby być iluzją, jakimś stanem przejściowym jakichś innych składników niż znane atomy, jakimś stanem jakiejś chyba energii czy czymś podobnym. Wielkość zaś wszechświata musiałaby posiadać jakieś granice. Wszechświat musiałby być jakąś jednostką zamkniętą w sobie. Uważając to przypuszczenie za absurdalne i chcąc ten absurd sobie jakoś „naukowo" potwierdzić — począłem czytać „Problemy". I tutaj doznałem pierwszego wstrząsu. W 1947 roku „Problemy" opisywały historię rozbicia atomu. Opisywały obszernie

układ planetarny atomu. Pisały o możliwościach coraz to nowych odkryć i nie znalazłem już w nich twierdzenia o stałości atomu. Czułem się lekko rozbity, ale nie dałem za wygraną. Rozbicie atomu na mniejsze cząstki materii nie daje przecież powodu (myślałem) do twierdzenia o braku stałości materii. Rozczytywałem się w „Problemach" i uczułem się jako tako uspokojony. Bo gdyby przecież (myślałem) te elektrony, protony czy jądra rozbili na jeszcze mniejsze cząstki, to zawsze będą to cząstki stałe, materii stałej. Rzuciłem się w wir interesów i „mój wyrobiony materialistyczny" światopogląd w stałym kontakcie z życiem zyskiwał stale, zyskał coraz większe moje uznanie. Coraz większy też czułem respekt dla matematyki.

Aż tu po pewnym czasie znowu doznałem wstrząsu. Największego chyba. Było to w roku 1952. W przejeździe z Wrocławia do Poznania spotkałem znajomego, od którego dowiedziałem się, podczas rozmowy prowadzonej w pociągu, o sławnym równaniu Einsteina. Znajomy mój, człowiek wykształcony, znający bardzo dobrze arkana wyższej matematyki, zapytany przez mnie, laika, czy można by tak „na chłopski rozum" wytłumaczyć sobie to równanie Einsteina w ten sposób, że materia to jest energia w pewnym stanie w pewnych warunkach, odpowiedział, że mniej więcej można by to sobie tak tłumaczyć. Pamiętam, wtedy krople potu wystąpiły mi na czoło i doznałem uczucia, jak by ten rzucony chrześcijański światopogląd i ten nowy, wyrobiony, materialistyczny, jak gdyby oba rzuciły mi się jak bestie do gardła. Doznałem uczucia duszności. Wyszedłem na korytarz. Doznałem uczucia bezosobowości, pustki, nicości. Powróciłem do domu. Powoli przychodziłem do siebie, do krytycznego myślenia. Uprzytomniłem sobie powoli, że „absurdalny" wniosek, wyciągnięty ze spisanych słów Chrystusa, o zmienności materii i energii, o zniesieniu granicy między energią a materią, o niestałości materii, został udowodniony matematycznie. Straszne! Takie w każdym razie było dla mnie to odkrycie.

Nurt życia powoli zatarł jaskrawość tego stwierdzenia. Patrzę na wszystko. Nadal myślę. Po jakimś czasie znowu wstrząs. Znowu dowiedziałem się, że Einstein udowodnił podobno nowym równaniem matematycznym skończoność tego wszechświata, tzn. że wszechświat nasz jest jednostką zamkniętą w sobie. Tak to zrozumiałem. Unikam myślenia. Robię wszystko żeby nie wnioskować. Chcę mieć spokój. Wyszukuję sobie w wolnych chwilach jakiekolwiek zajęcie, by nie myśleć. Na próżno. Wracam do czytania Ewangelii Św., ale na zimno. Po kupiecku. Czytając myślę zawsze, jak dane cytaty mogą wytrzymać próbę współczesnej rzeczywi-

stości. Od października 1956 r. zaczynam regularnie czytywać „Tygodnik Powszechny". Czytam krytycznie, ale obiektywnie. Horyzonty mej myśli rozszerzają się. Porównuję punkty widzenia materialistów z metafizykami (rozumowaniami metafizyków). Nie znajduję u materialistów rozwiązań na coraz głębsze me zastanowienia. Nie znajduję również w wywodach metafizycznych odpowiedzi realnych w świetle współczesności. Powracam do Ewangelii Św. Powoli, na zimno zaczynam stawiać równania. Dochodzę do wniosku, że jeśli by przyjąć cytaty z Ewangelii Św. za pewnik, to (według mego sposobu myślenia) nasz wszechświat musiałby być cząstką, pewnego rodzaju atomem ciała czy substancji wyższego rzędu. Dalej, Istota wyższego rzędu w swoim ciele czy substancji, wyhodowała „mikroby" czy „bakterie" w formie ludzi, dla własnych celów. Jaki mógłby być ten cel? Czy z Ewangelii Św. można by wywnioskować? Oczywiście! Chrystus w swych wypowiedziach uczepił się jednego celu, miłości. Wydawałoby się wprost, że „pewnik", jaki przyjęty jest w Ewangelii Św., to jest to, że Bóg „karmi się miłością". Dalej wnioskowałem (wg mego sposobu myślenia), że Istota wyższego rzędu, wyhodowała „bakterie" — „mikroby" w formie ludzi — do „produkcji" miłości w formie jakiejś energii czy promieni. Zastanawiałem się oczywiście nad zagadnieniem miłości bliźniego jako promieni czy swego rodzaju fal lub energii, „produkowanej" przez człowieka. Robię doświadczenia na własnych dzieciach. Stwierdzam, że dziecko (4—5 letnie) trzymane w objęciach, całkiem widocznie reaguje na wzmożenie miłości rodzica. Z zadowolenia aż przymruża oczka. Tak samo dorosły człowiek odczuwa natężenie „promieni" miłości drugiego człowieka. Dotychczas z historii ludzkiej wynikało, że na ogół prawdziwa, gorąca miłość nie popłaca. Tymczasem, jeśliby przyjąć z Ewangelii za pewnik dane o zbawiennych skutkach promieniowania miłości, to musiałyby one mieć również bezpośredni wpływ na organizm człowieka. Można by rozumować, że człowiek, który promienieje miłością, przede wszystkim on sam bezpośrednio odczuwa dobro tego promieniowania, jako że jest jego źródłem. Można by dalej wnioskować, że jego samopoczucie jest dużo lepsze i jego zdrowie zharmonizowane. Ale znowu sięgnąłem do tzw. „realiów". Historia ludzi dowodzi, że człowiek pogrążony w „szaleństwie miłości bliźniego" zatraca się materialnie. Staje się ofiarą. Uważany jest przez świat za „pomylonego". Dobre to jest w poezji, ale nie w praktycznym życiu. Więc jednak, w zestawieniu z realizmem życia, nie wytrzymuje krytyki. Nauka o miłości jako o pojęciu nieabstrakcyjnym milczy. Tak więc uczucie miłości, jeśli nawet, w formie fal czy promieni, odczuwane jest przez drugiego czło-

wieka, to materialnie trwałych korzyści nie przynosi. Nie ma więc co sobie głowy tym zawracać, a krytycznie dalej życie obserwować. Nie na długo jednak. Nową burzę myśli u mnie, wokół zagadnienia miłości jako czegoś nieabstrakcyjnego, powoduje artykuł w „Tygodniku Powszechnym" pióra profesora-psychiatry. Dowodzi on na podstawie doświadczenia, obserwacji przy leczeniu ludzi, ujętych w sporej kartotece, że ludziom, którym jest źle na świecie, ich złe samopoczucie powoduje promieniująca z nich nienawiść do otoczenia itp.

Nowy wstrząs. Nauka zaczyna mówić o miłości i nienawiści. Doświadczenie potwierdza wnioski z danych zawartych w Ewangelii. Oszaleć można. Co myśleć? Jak się ustosunkować? Jakie zająć stanowisko?

Robię bilans mych rozumowań i wniosków. Wszystkie ostre ataki moje z punktu widzenia współczesności rozbijają się o potwierdzenia naukowe. Zaczynam „innymi oczyma" patrzeć na moją wiecznie „zaharowaną" żonę, na dzieci, z którymi stosunkowo mało przestaję. Studiuję dalej Ewangelie Św. Tak na zimno.

Moja sytuacja materialna stale się pogarsza. Od kilku lat już przestałem być samodzielny. Jestem pracownikiem. Zarobek nie wystarcza na utrzymanie rodziny. Myśli zajęte zdobyciem grosza na zaspokojenie najważniejszych potrzeb. Raz „wpada" mi do głowy cytat: „O cokolwiek poprosicie Ojca w imię moje, da wam". — A jak by tak spróbować? Nie, to wydaje się mi śmieszne. Ja, wolnomyśliciel, modlić się o polepszenie bytu? Nierealne! Odrzucam tę myśl. Ale znowu wraca. Myślę. Długo myślę nad potwierdzeniem mych wniosków przez naukę. Wniosków wypływających (wg mego sposobu myślenia) ze spisanych słów Chrystusa w stosunku do współczesności. Czuję, że staję się coraz bardziej „wyrachowany". Jeśli dotychczas tyle się potwierdziło, to może wyżej wymieniony cytat też?

Wreszcie decyduję się na eksperyment. W głębi myśli oczekuję wreszcie jakiegoś zaprzeczenia wywodów wynikających z Ewangelii Św. Żona wierząca, dzieci też, mówią wieczorny pacierz. Klękam z nimi. Do codziennych próśb żony i dzieci dołączam prośbę „o dobrobyt". Żona, dzieci patrzą na mnie ze zdziwieniem. Żona moja ironicznie się uśmiecha. Wiję się pod tym spojrzeniem i uśmiechem, jako robak pod ludzką stopą. Płacę niesamowicie wielką cenę za ten eksperyment. Codziennie wieczorem to samo. Doznaję okropnych chwil.

Ale oto po niedługim czasie, aż nie do uwierzenia, ze strony mej rodziny, która zawsze tylko oczekiwała czegoś ode mnie, otrzymuję pomoc, i to dość wszechstronną. Mało tego, otrzymuję

lepszą posadę. Niedostatek nam już nie zagraża. Żona podczas pacierzy wieczornych przestała się uśmiechać! Sama akcentuje prośbę o dobrobyt. Ja spoglądam na żonę. Jestem, jak to mówią, „roztrzęsiony". Nie mogę sobie miejsca znaleźć. Nie ma miejsca ani chwili, żebym nad tym wszystkim mógł przestać myśleć.

Po jakimś czasie spostrzegam, że zaczynam patrzeć na postać Chrystusa na obrazie, jak na kogoś konkretnego, kto jest. Dużo rzeczy zaczynam rozumieć. Dokonuje się we mnie jakieś przeobrażenie. Przystępuję z całą rodziną do pierwszopiątkowych spowiedzi i komunii św.

W rozumowaniach moich pozostaje jedno „ale". Pozostaje zagadnienie zła — szatana. Po czasie szczegółowych rozważań rozwiązuję to zagadnienie (wg mego zdania) całkowicie. Spostrzegam, że formuje się we mnie mój własny światopogląd, nowoczesny, na miarę epoki atomowej. Chrystus staje się dla mnie moim nauczycielem, mistrzem, Bogiem! Zaczynam pojmować św. Franciszka z Asyżu, który przez miłość, zrozumiał.

Inaczej patrzę na kapłanów. Dzisiaj wiem, że ci „źli" to albo szukający, albo „groby pobielane", ale przede wszystkim tylko ludzie z większą lub mniejszą dozą Łaski.

Dzisiaj jestem wierzący? Czy ja wiem? Zdaje się, że nie. W każdym razie nie jestem typem wierzącego, przeciętnie wierzącego naszych czasów. Czuję się, jak bym prawie wiedział. Nie wierzył, a prawie wiedział.

Wszystko zaczyna mi się wydawać zanadto zrozumiałe. Przestałem czytać Ewangelie Św. Odczuwam jakąś obawę przed zawartymi tam prawdami. Czuję, że jestem niekonsekwentny. Widzę, że rewolucja, która dokonała się we mnie, pozostawiła po sobie niepokój, gorszy od poprzedniego ścierania się poglądów. Wiem, że ja, który (wg mego zdania) wiele zrozumiałem, wiele pojąłem, winienem iść śladem Chrystusa. Ale nie mam na to sił. Czuję się tak, jak mówi przysłowie: „jak wszedłeś między wrony, krakaj jak i one". Czuję, że należę do tych „letnich", i widzę to prawdziwie śmiertelne niebezpieczeństwo „wyrzucenia z ust Jego".

Przeczytałem *Sztuczne myślenie,* autor Pierre de Latil. Ten „Wstęp do cybernetyki" pogrążył mnie do reszty. Przynajmniej tak jak ogólnie treść tej książki zrozumiałem, nie znalazłem żadnych sprzeczności z moim światopoglądem nowoczesnym, wyprowadzonym z Ewangelii Św. Przeciwnie, znalazłem najnowsze potwierdzenia naukowe na wydające mi się przedtem absurdalnymi hipotezy, wynikające (wg mnie) z cytat Ewangelii Św.

A może ja oszalałem? Wydaje mi się, jak bym dotknął syntezy, syntezy dociekań ludzkich.

Nie mam z kim dyskutować. Moi znajomi z wyższym wykształceniem okazują się ignorantami w sprawach zagadnień bytu. Czyż rzeczywiście ludzie nie myślą, z małymi wyjątkami? A może ja jestem fantasta? Nieraz w głowie mi się już kręci. Ale jedno wiem na pewno. Doznałem uczucia wolności, niezależności w przyjmowaniu strawy dla ducha. Poza tym odczuwam, że zaczyna kiełkować we mnie prawdziwa miłość Boga i ludzi, doznaję przy tym jakby przebłysków jakiejś pełni szczęścia.

„Szary człowiek" (Poznań)

P. S.

Przepraszam za przekreślenia, ale nie mam czasu przepisywać. Przepraszam za „dłużyzny" chociaż wydaje mi się, że pisałem stylem telegraficznym wobec tych kłębów myśli przy każdym stopniu poszczególnego etapu mej ewo- lub rewolucji. Nie znam umownego języka uczonych, może więc nie wszystko, co chciałem powiedzieć, będzie właściwie zrozumiane.

H. D.

W tych tak bardzo trudnych wypowiedziach bardzo łatwo o naiwność i w ogóle o zboczenie z zasadniczej linii wypowiedzi.

Kościół uczy nas, że wiara jest łaską. Po laicku dodałabym jeszcze, że jest predyspozycją psychiczno-uczuciową. Zdaje mi się, że ta predyspozycja, jakkolwiek też dana przez Boga, jest jednak czymś różnym od łaski. To tak, jak by ludzkie możliwości do zużytkowania daru Bożego.

Wierzę przede wszystkim z tej przyczyny, że od dziecka czuję nieustanną potrzebę wiary. Gdyby jakiś piekielny autorytet był w stanie przekonać mnie, że Bóg nie istnieje — chyba umarłabym z samej zgrozy i rozpaczy.

Potrzeba wiary — to potrzeba ładu psychicznego, to potrzeba logicznej odpowiedzi na odwieczne zagadnienia dotyczące wiekuistej Prawdy. I dlatego ta potrzeba uzewnętrznia się raz silniej, to znów słabiej, w miarę jak słabnie lub wzrasta nacisk warunków zewnętrznych, dążących do unicestwienia wiary. I dlatego tak bardzo prawdziwe jest powiedzenie „jak trwoga — to do Boga". Ale i to jest poparciem mojego stwierdzenia, że aby móc permanentnie wierzyć, trzeba oprócz wszystkiego mieć tę predyspozycję wewnętrzną. Inaczej — podczas „trwogi" łatwiej byłoby się Boga

wyrzec, niż Go w sobie utwierdzać, jako że zawsze łatwiej jest pójść drogą mniejszego oporu.

Chyba to jest jedyna moja odpowiedź na pytanie „dlaczego wierzę". Wierzę — bo muszę.

Jaka jest moja wiara? Otóż tu ścierają się dwa prądy: niewyrozumowany, instynktowny pęd do wiary, jakby jakiś głęboki nurt w duszy — i potrzeba rozumowego potwierdzenia tej wiary, potrzeba upewnienia się, że ten pierwszy pęd jest słuszny. Tak jest, jak by się patrzyło na tęczę, ale jednocześnie chciałoby się dotrzeć do tego miejsca, skąd ona „wychodzi". I tutaj występuje uczucie smutnej bezradności, bo ani przeczytane książki, ani nauka Kościoła, ani przykłady z życia świętych — nic nie jest dostatecznie przekonywającym dowodem, nic nie daje wędrówka do źródła tęczy. I znów powrót do punktu wyjścia — znów oparcie się tylko na wierze, tylko na tej tęczy wewnętrznego życia, ponieważ ona jednak, mimo wszystko, lśni. Sądzę, że tylko obdarzeni wielkimi łaskami Bożymi święci inaczej wierzą, całkowicie przekonani i niewzruszeni w swojej nadludzkiej pewności.

Jeśli pragnę się sama pokrzepić i utwierdzić — to jedyną najlepszą ku temu drogą jest Ewangelia. Czytając ją — dusza uspokaja się.

Zapytuję się siebie często, ile jest warta taka wiara. Zwłaszcza w momencie przystępowania do Komunii św. Wierzę, że to jest Bóg i powtarzam, jak Winicjusz „wierzę, Chryste". Ale — czuję wewnętrznie (i to jest straszne), że ta wiara nie jest dość silna, nie jest taką niewzruszoną pewnością, jaką powinna być. I mówię sobie — „czyż tak zachowywałabym się, gdyby istotnie stał przede mną Chrystus w Swojej Postaci, tak jak wierzę, że w Komunii zjawia się przede mną? Gdyby moja wiara była tak wielka — nie byłabym w stanie podnieść oczu na Komunikant, w poczuciu bezgranicznej nędzy.

Zastanawiam się, ile warta jest moja wiara, kiedy stawiam sobie znane pytanie św. Ignacego Loyoli: „co wolisz, obrazić Chrystusa grzechem — czy umrzeć?" Jest to pytanie tak straszliwe i tak do głębi obnaża nicość i małość naszej wiary, że dusza się kurczy, gdy się na nie szuka rzetelnej odpowiedzi. Bo przecież jest to rzecz zasadnicza i najważniejsza. Jest to miara dlatego tak straszna, że zastosowano ją nie tylko do wiary, ale przede wszystkim do miłości. Jakże można wierzyć — tak mało miłując?

Jaka jest moja wiara — pytam się — w obliczu jeszcze straszniejszych doświadczeń. Bo łatwiej jest przecież umrzeć, niż cierpieć, a łatwiej chyba samej cierpieć, niż patrzeć na cierpienia innych, bliskich osób, niż — powiedzmy — przeżywać śmierć drogiej istoty,

bez której własne życie traci sens? I jaka wtedy byłaby moja wiara, gdyby mi św. Ignacy dał taką, jak wyżej, alternatywę?

To jest moja odpowiedź na drugie pytanie. Nie wątpię — ale zbyt mało wierzę. Ale nie umiem dobrze, silnie wierzyć, widzę, że mam słabą i niedołężną wiarę, i łatwo nią zachwiać.

A pytanie trzecie? Wielekroć odchodziłam, obecnie już chyba pozostanę tutaj, gdzie trzyma mnie jakaś niewytłumaczalna siła. Odchodziłam z powodów raczej nieważnych: po prostu bez praktyk religijnych, bez ograniczeń moralnych, bez trudu, koniecznego przy wykuwaniu własnej drogi, łatwiej było żyć. Samo życie zbyt porywało, potrzeby i pragnienia nie godziły się z nauką Kościoła i moralnością katolicką. Wpadłam łatwo w indyferentyzm, który trwał z różnymi nasileniami z górą piętnaście lat. Jednak i w tych okresach podświadomy nurt, dążenie do głębi duchowej, uczucia wewnętrznego nieładu, braku stabilizacji duchowej — nie opuszczały mnie ani na chwilę.

Co sprowadzało mnie na drogę wiary, a raczej zbliżało do Boga i nawracało z błędnych ścieżek życia? Otóż były takie trzy wypadki, kiedy Bóg sam po prostu do mnie przyszedł (trzy wypadki, jak by nie powinien wystarczyć jeden!). Dwa z nich to były wstrząsające przeżycia wojene, które doprowadziły mnie do Boga, niejako zupełnie mimo mej woli (przyjęcie Komunii św. bez spowiedzi *in articulo mortis*) i trzeci — zupełnie nie dające się opisać i wytłumaczyć wewnętrzne przemiany, przeżycia, tak dalece niezgodne z moim stanem psychicznym i trybem prowadzonego życia, że czyniły wrażenie gwałtownej, „niedyskretnej" cudzej ingerencji — i tak też zapewne było. Ten trzeci gwałt Boży, dokonany nade mną, zadecydował. Bóg zwyciężył.

Dziś te sprawy ułożyły się we mnie. Ponieważ jestem już starzejącą się kobietą, jestem bardziej skłonna do życia kontemplacyjnego i wewnętrznego skupienia. Skupienie to i wewnętrzna stabilizacja wyrażają się przede wszystkim w pewności, że Bóg doskonale mnie rozumie, wie, co ze mną czyni, i że cokolwiek robię w Imię Jego — jest należycie ocenione, choćbym sama nie przydawała temu wielkiej wagi. Najważniejszą częścią mojej wiary jest coraz bardziej we mnie narastająca potrzeba czynienia ludziom dobrze, oraz potrzeba apostolstwa. Myślę, że Bóg, nie dając mi zbyt silnej i wzniosłej wiary, obdarzył mnie łaską miłości i nadziei. Pragnienie czynienia innym dobrze jest we mnie tak naturalne, że nie poczytuję sobie tego za żadną zasługę. Przeciwnie, łatwiej mi jest zrobić dobrze niż przejść obojętnie. To prowadzi często do absurdalnych sytuacji i nieraz się przeciwko mnie obraca. Często bowiem ze względów prestiżowych czy po prostu pedagogicznych

nie należałoby świadczyć takiego czy innego dobrodziejstwa. Ale to tak płynie, jak woda, i trudno to zahamować. Powoduje to w duszy stan stałej pogody i jakiejś żywej, pulsującej serdeczności, niczym nie hamowanej, nawet złością ludzką. Na człowieka, który mnie krzywdzi, patrzę pobłażliwie, jak na biedne zwierzątko (proszę mi darować to porównanie, ale nie ma ono być ubliżające) — takie biedne stworzenie, utopione w złości i nienawiści, które nie wie, co robi, i jak jest samo z tym jadem w duszy nieszczęśliwe...

Myślę, że to jest wielka łaska i właśnie forma wiary, która Bogu najlepiej odpowiada, skoro mnie nią obdarza.

Wiara moja jest więc głównie praktyczna. Jest po prostu impulsem do postępowania w pewien ściśle określony sposób, mam wrażenie, że miły Bogu. I rozumiem teraz powiedzenie św. Augustyna: „kochaj i rób co chcesz". Rzeczywiście. Gdy się kocha — to to uczucie rozlewa się na wszystko wokoło, nie tylko na człowieka. Wszystko wokoło daje impulsy do dobroci, do świadczenia dobrze, to poczucie konieczności opiekowania się wszystkim, co jest w zasięgu moich zmysłów, moich możliwości.

Takie postępowanie — jeśli mu się poddać wewnętrznie całkowicie — budzi jeszcze nowe wartości. Budzi mianowicie jakąś niewytłumaczalną ufność, pewność, tajemnicze wyczucie czyjejś popierającej Obecności, trudnej do uchwycenia, trudnej do zidentyfikowania. Jest to całkiem nieuchwytne, ale tak pewne, jak pewne jest własne istnienie. Myślę — że to się nazywa nadzieja?

I tak z tych naiwnych wynurzeń wynikło, że wiara i miłość są jednym i że one budzą i utrwalają w duszy nadzieję. A reszta — no, cóż. Gdybyśmy byli tak na „sto dwa" wszystkiego pewni — nie sztuka byłoby żyć, wierzyć i być zbawionym. Reszta należy do Boga.

Przy okazji chciałam odpowiedzieć na uwagi pana K. Z. z nr 45 „Tygodnika". Bardzo przepraszam — ale nie mogę pojąć człowieka z wyższym wykształceniem, który twierdzi, że źródłem wahań i wątpliwości w wierze, jest „za częste wertowanie swojej duszy" i że trzeba „zejść z wyżyn ciągłego rozumowania". Dziwne, dziwne. Nie wertować własnej duszy? No to jakże robić choćby codzienny rachunek sumienia? Jak wysubtelniać w sobie to sumienie? Jak odnosić się do zjawisk życia, do konfliktów, do krótkich spięć przeróżnego rodzaju, jakie niesie życie, świat, a nawet nieraz i Kościół, który też przecież nie we wszystkim jest doskonały? Toż ta wypowiedź trąci fanatycznym ignoranctwem, kompletnym niezrozumieniem, że co innego jest scholastyczne rozcinanie włosa na czworo i liczenie aniołów na główce szpilki, a co innego trzeźwe, jasne,

sprecyzowane, logiczne myślenie na tematy wiary i całego kompleksu uczuć, które ona ze sobą niesie. Bez tego „wiara dziecka" — to rzewne pojęcie — stałaby się obskurancką dewocją i tak też jest w życiu najczęściej.

A co się tyczy wypowiedzi p. „Organisty": jak łatwo jest pomieszać radio z falami radiowymi, a telefon z odbiorcą rozmowy. Czy dlatego, że Pańskie radio piszczy i skrzeczy, wątpi Pan w istnienie fal radiowych? Czy dlatego, że popsuł się panu telefon, skłonny pan jest przypuszczać, że ktoś, kto jest na drugim końcu drutu — nagle zniknął z powierzchni ziemi, lub zwariował? Panie „organisto"! Niech Pan sobie wyobrazi, że ksiądz, że kiepski ksiądz — to tylko taki telefon do Pana Boga i niech Pan obejrzy się za innym sposobem porozumienia się z Bogiem, a jeśli musi Pan na tym księdzu przestać — to niechże Pan nie myśli, że to cokolwiek wpływa na Boże zamiary w stosunku do Pana, na Boże sprawy w ogóle. Fakt, że my jesteśmy źli, niedoskonali, że cała ludzkość jest pełna złości, i że tak wiele na świecie dzieje się zła — to jeszcze nie dowód, to nie przyczyna, aby wątpić w Boga. Pyta Pan „dlaczego to tak jest".

Niech Pan nie zagląda Panu Bogu w rękawy. Morze zła i nienawiści mógłby uciszyć jednym skinieniem dłoni. A może trzeba tak, aby inni szukali, aby pytali, aby mimo wszystko wierzyli? Może to tak trzeba, może Bóg prowadzi tak świat ku sobie, taką ciernistą drogą. Niech Pan się na mnie nie obrazi — ale proszę sobie wyobrazić psa, lub kota, albo inne zwierzę domowe, które nie wie, że jak się mu opatruje łapę, że jak się go poi lekarstwem — to się to robi dla jego dobra. A czasem jeszcze bardziej drastyczne rzeczy się robi dla dobra cudzego — ma się w tym jakieś plany. Co Pan może wiedzieć o Boskich planach? I skąd Pan może być tak bardzo pewny tego, ile jest dobrego, a ile złego w jednym człowieku? Często Bóg patrzy na te sprawy zupełnie inaczej, bo inna jest sprawiedliwość Boża od ludzkiej. Niech Pan sobie dobrze przeczyta przypowieść o tych, co ostatni przyszli do winnicy Pańskiej — i przypowieść o jawnogrzesznicy...

Mnie się zdaje, że mamy wierzyć mimo wszystko, zawsze, mocno, jednakowo, i pełnić wolę Bożą bez jakiegokolwiek oglądania się na to, co jest wokoło. Wyrabiać i krzepić w sobie miłość i poczucie więzi z Bogiem. Nie wzorować się na nikim, tylko nasłuchiwać tego, co się w nas dzieje. To trudno powiedzieć, ale zawsze sumienie, głos wewnętrzny daje odpowiedź. Trzeba umieć nasłuchiwać kroków Bożych po świecie, a resztę Jemu samemu pozostawić.

H. D.

„Studentka filologii" — (Warszawa)

Z moją wiarą sprawa jest bardziej skomplikowana. Urodziłam się w rodzinie katolickiej, wychowana byłam religijnie — i wszystko było dobrze do czternastego roku życia. Potem zaczęły się wątpliwości. Często bywało, że przestawałam wierzyć — ale mimo to szłam do spowiedzi, ksiądz wyjaśniał trudności i znów wszystko było dobrze.

Potem mój stosunek do Boga zaczął się pogłębiać. Zrozumiałam wartość wiary. Zaczęłam częściej praktykować. Tak przeszła szkoła średnia i pierwsze lata studiów. Aż w końcu pewnego razu przyszedł moment, że „zawaliło się" wszystko: wiara, Bóg, Chrystus, sens życia, jego cel i wartość. Usunął mi się grunt pod nogami. Po prostu zaczęłam wątpić we wszystko. To było bardzo ciężkie. Ale ja to aprobowałam. Zaczęłam szukać prawdy. I to bardzo na serio. Bo poczułam, że dotąd coś u mnie było „nie tak". To nie trwało krótko. Ciągnęło się przez długie miesiące. Czasem już się coś zaczynało rozjaśniać — i potem znów się „rozlatywało w kawałki". To ostatnie zresztą bardzo często. Nieraz już w ogóle wątpiłam, czy dojdę do prawdy, czy ona jest w ogóle osiągalna. Znalazłam dużo pomocy. Byli ludzie — kapłani, którzy potrafili mi pewne rzeczy wyjaśnić, i to nie w sposób „pełen wyższości", tylko ot tak, po prostu. Dyskutowałam z nimi — zresztą nie tylko z nimi. Nieraz też z ateistami. Sama też szukałam, czytałam. To bardzo dużo pomogło.

I tak stopniowo zaczęłam od nowa odnajdywać Boga. I wtedy odkryłam jedno: że ten Bóg jest zupełnie inny, niż Go sobie dotąd wyobrażałam. Że jest jakiś naprawdę Potężny, Nieogarniony, Niewyobrażalny. I że — jest. To chyba było najważniejsze. Ale od tego do Kościoła droga była bardzo daleka. Długo byłam deistką-panteistką — może to ostatnie nie dosłownie, ale coś tak, jak mówi św. Paweł: „W Nim żyjemy, ruszamy się i jesteśmy". Poza Bogiem Jedynym (jeszcze nie w Trójcy) nie uznawałam nic. Ale szukałam dalej. I znalazłam Chrystusa. Też innego niż dotąd. Po prostu najpierw pięknego Człowieka. Później stopniowo się wszystko skleiło, ustawiło. Nie obeszło się przy tym bez niejednego buntu i burzenia wszystkiego.

I wreszcie, gdy już zdawało się, że wszystko powinno być dobrze, „zawaliło się" wszystko znów.

Zbuntowałam się. Powiedziałam „nie". To było łatwe. I znów przestałam wierzyć. Wtedy już ci ludzie nie byli w stanie mi pomóc. Żaden ich argument nie mógł mnie przekonać. Zresztą nie

chciałam tego. Czułam, że nie wierzę i że się przekonać nie dam. Choć mimo wszystko na zewnątrz jeszcze praktykowałam. Tak „na wszelki wypadek". Bo w gruncie rzeczy nie wiedziałam na pewno: ani czy tu jest prawda, ani czy jej nie ma. Choć to było bez żadnego przekonania, te moje praktyki.

I wtedy właśnie, gdy już ani sama, ani nikt nie był w stanie mi pomóc — wtedy akurat zagłębiłam się w *Drodze na Górę Karmel* św. Jana od Krzyża. I chyba ta książka wpłynęła decydująco na to, że w tej chwili wierzę. Św. Jan tłumaczy, że Boga nie można pojąć ani zrozumieć. I że w tym życiu zdani jesteśmy na ciemność wiary. I wtedy zrozumiałam, że rozum pomaga tylko do pewnych granic. A za nimi nie może już nic. Po prostu to przekracza jego możliwości.

Mam dużo trudności. Często jeszcze chciałabym wiarę „zważyć" czy „zmierzyć". Ale już wiem, że tego się zrobić nie da. A właśnie to, że potrafiłam się z tym pogodzić, że rozum jakoś się ukorzył przed wiarą, a raczej nie tyle to, ile coś, co mi do tego pomogło, co mnie jakoś skłoniło i ułatwiło — to nazywam Łaską. To się zresztą nie da opisać. To można tylko przeżyć. I w gruncie rzeczy na to, by wierzyć, trzeba chcieć wierzyć. I na to też trzeba Łaski. A wątpliwości, trudności — one są także potrzebne — tak myślę. Bo one jakoś zmuszają nas do myślenia, do konfrontacji własnych poglądów z cudzymi. Inaczej słusznie się możemy spotkać z zarzutem, który postawił sobie kiedyś Abbé Pierre: A jeślibyś się urodził np. muzułmaninem, byłbyś przekonany o twojej prawdzie równie silnie, jak teraz. Kiedy więc miałbyś rację? I gdzie jest prawda?

Mnie osobiście dowody rozumowe bardzo pomogły. One jakoś podbudowały to ostateczne „tak". Rozum do tych określonych granic był potrzebny. Bo to, przed czym się ukorzył, nie było z nim sprzeczne, tylko go po prostu przerastało. I dlatego się buntował i czasem jeszcze się buntuje, nie mogąc rozumieć.

I jeszcze jedno wyniosłam z tych moich trudności: tolerancję i to taką „na serio", pełną głębokiego szacunku dla poglądów drugiego człowieka. Bo przecież możliwe, że dochodził on do nich równie boleśnie jak ja do moich — a może jeszcze bardziej. I za to też jestem Bogu wdzięczna, za tę tolerancję.

I jeszcze jedno: jestem gorącą zwolenniczką tego rodzaju ankiet. One jakoś zmuszają do myślenia i do odpowiedzi. Choć nie zawsze na piśmie. Czasem tylko w sercu. Ale to już jest dużo.

„Studentka filologii" (Warszawa)

S. J. M. (Słupsk)

Moja odpowiedź na ankietę „DLACZEGO WIERZĘ" jest dostatecznie obszerna, ale uważam mimo to za konieczne sformułowanie paru uwag wstępnych.

1. Oczywiście za moją wiarą przemawiają także i inne racje. W swojej wypowiedzi przytoczyłem tylko te najważniejsze subiektywnie, tj. te, które budzą u mnie największą reakcję emocjonalną. Może to się wiąże z moim zawodem prawnika?

2. Nie zamierzałem brać udziału w ankiecie. Dopiero po przeczytaniu pierwszych wypowiedzi (właśnie dziś wieczorem czytałem „Tygodnik" z dnia 6 listopada; przyszedł do Słupska z opóźnieniem) nabrałem ochoty. Mimo zmęczenia zabrałem się do pisania; właśnie dochodzi północ.

3. Głosy kwestionujące celowość ankiety uważam za z gruntu niesłuszne. Z nakazu miłości bliźniego płynie konieczność wzajemnego przekonywania się o zasadności naszej wiary; jest to obowiązek arcychrześcijański. Z kolei prawem arcychrześcijańskim każdego, kto wątpi, jest dzielić się wątpliwościami z współbraćmi w Chrystusie i szukać u nich wsparcia duchowego. Przecież modlimy się za siebie nawzajem i kto wie, ile każdy z nas zawdzięcza modlitwom innych. Jeżeli Papież prosił nas o modlitwę wspierającą Go w Jego trudnym dziele, a więc jeśli On, Namiestnik Chrystusa tego potrzebuje, cóż mówić o nas... Krótko mówiąc, wzajemna wymiana myśli na te tematy jest naszym obowiązkiem, tak samo jak wytłumaczenie memu synowi dlaczego wierzę uważam za swój ojcowski obowiązek.

4. Ankieta ma jeszcze inny dodatni aspekt: stwarza okazję do przemyślenia pewnych rzeczy. Dla mnie opracowanie odpowiedzi było ważnym wydarzeniem duchowym i — mam nadzieję — wydarzeniem pozytywnym. Myślę, że prawdopodobnie to umacnia jakoś nasze przekonania.

1. Sens cierpienia i nieszczęścia. Proszę wyobrazić sobie, ile nieszczęść i cierpień stoi w każdej chwili przy nas. Jak bliscy jesteśmy tragedii moralnej, jak łatwo mogą skrzywdzić nas źli ludzie, jak bezbronni jesteśmy wobec cierpień fizycznych, jak sami jesteśmy skłonni do popełnienia rzeczy haniebnych (co, w moim przekonaniu, jest dowodem cierpień przerastających wszystko to, co może nas „zaatakować" z zewnątrz...). I jak by było źle, gdyby to wszystko, co może stać się udziałem w każdej chwili każdego z nas, nie miało wyższego sensu. Wiara pozwala nam wyjść na spotkanie na-

szego losu z godnością. Dlaczego? Bo nadaje temu wszystkiemu sens wyższy. Cierpienie i nieszczęście, które nas spotyka, stwarza dla każdego z nas wielką szansę: Jeśli wszystko to przyjmujemy z godnością i pokorą wobec zrządzenia Bożego, jeśli polecamy nasze cierpienia Bogu, jeśli widzimy w nich udział w Męce Jezusa Chrystusa, to całokształt tych uczuć stwarza niewątpliwie pewien potencjał dobra, które — wydaje mi się — jest materiałem budowlanym dla wzniesienia nie tylko tego świata, który gotuje nam Bóg w życiu pozagrobowym, ale tego świata naszego, widzialnego, doczesnego.

Na własny bowiem użytek wypracowałem sobie następującą tezę „teologiczną". Bóg powołał nas do współpracy z Sobą w dziele Tworzenia. Te wspaniałomyślności, „których oko nie widziało, których ucho nie słyszało", zostaną wzniesione również przy naszym wkładzie. Przypomina mi to sytuację, w której kilkuletni chłopak, składający sobie na motocykl, ma za zadanie uzbierać te swoje sto złotych; „brakujące" dziesięć tysięcy da mu ojciec, ale ta setka złotych jest *conditio sine qua non*.

Cóż jest naszą „setką złotych"? Cnoty duchowe, które winniśmy — zwłaszcza w godzinie najcięższej — okazywać. Widziałem człowieka, który uległszy katastrofie przeżywał nadludzkie wprost cierpienia, zbielałymi ustami szeptał słowa modliltwy, której istotą była nie tylko prośba o złagodzenie bólów, ale — może przede wszystkim — ofiarowanie tego wszystkiego Bogu, odnowienie wierności i wiary; tak, właśnie wiary, że choć się to wydaje bezsensowne i niesprawiedliwe, ma sens i jest sprawiedliwe, jest potrzebne i — cóż za potworność, zdawałoby się — pożądane. Tak, właśnie pożądane, choć nie chciane. Boże, złagodź cierpienie, ale jeśli ono jest potrzebne, niech trwa. *Fiat voluntas*.

I to jest nasza „setka złotych", nasz wkład w dzieło Boskie.

2. *Nadzieja przeciw naszej słabości*. Jesteśmy skłonni do grzechu i chyba nic nie jest tak bolesne, jak gorycz, którą cierpimy na skutek własnego upadku. Ale religia pozwala tu także na pewną nadzieję, która z kolei daje siłę do podźwignięcia się. „Jeśli nieprawości pamiętać będziesz, o Panie, któż się przed Tobą ostoi". Głowa do góry, zawsze jest szansa odrodzenia moralnego. Ale — pytamy — dlaczego tak jest, że jesteśmy tacy skłonni do grzechu. Ta skłonność nasza przecież może doprowadzić do rozpaczy. To był zawsze dla mnie — po sensie cierpienia niezasłużonego, przychodzącego z zewnątrz — drugi najpoważniejszy problem.

Myślę, że i istnienie grzechu ma pewien sens w ramach naszej współpracy z Bogiem. Przywołuje on nas do pokory, skłania do

skruchy, w jakimś sensie łączy z Bogiem. A więc i nasza słabość nie jest ponurym absurdem, mogącym prowadzić do rozpaczy, ale zjawiskiem posiadającym zupełnie określony sens. I to pozytywny sens.

Widzę je w dwu aspektach. Kto wie, czy popełniane przez nas grzechy mniejsze nie stanowią zapory przed grzechami większymi. Czy w porę wzbudzona skrucha z powodu tego mniejszego grzechu nie ratuje nas od grzechów gorszych. I po drugie: czy ta nasza nieustanna walka z grzechem, zmaganie się ze słabością, nie stwarza owego potencjału dobra, owej „setki złotych"?

Zaryzykuję twierdzenie: także nasze grzechy prowadzą nas do Boga. Wiem na pewno, że istnieje przynajmniej jeden człowiek na świecie, który wiele grzeszył, pochodził z rodziny zupełnie laickiej, był ateistą z urodzenia; w pewnym momencie grzechy zaczęły stwarzać mu cierpienia moralne, częściowo była to obawa przed zewnętrznymi konsekwencjami tych grzechów, częściowo przykrość z powodu braku „ładu serca"; ten stan psychiczny naprowadzał go powoli lecz stale ku Bogu, aż wreszcie pewnego dnia, trochę przypadkowo (czy w tych sprawach istnieje przypadkowość?) znalazł Boga, a ściślej mówiąc: ujrzał Go czymś, co w grubym uproszczeniu można nazwać *n*-tym zmysłem.

Cóż więcej trzeba, jeśli nawet nasza grzeszność, nasza słabość, nasza podłość zostanie dotknięta przez Boga; godzina klęski staje się godziną wyzwolenia.

3. Zwycięstwo nad goryczą. Gdy mój synek miał dwa lata i gdy lekarz robił mu bolesny zastrzyk, prawdopodobnie czuł się pokrzywdzony. Trawiło go zapewne poczucie goryczy. Dziś ma prawie sześć lat i już wie, że nawet najboleśniejsze zabiegi są niezbędne, łzy cisną mu się do oczu, ale już nie ma goryczy: nie rozumie on, dlaczego zastrzyk jest potrzebny, nie byłbym w stanie mu wytłumaczyć procesów chemicznych i fizjologicznych, jakie wywołuje wstrzyknięcie pewnej ilości płynu, ale ufa autorytetowi ojca i lekarza; wie, że im jest równie przykro z powodu jego cierpienia, ale skoro zdecydowali się na to, widocznie były ważne powody. I wie, że to, co się robi — robi się dla jego dobra.

Wielu rzeczy — i tych przyjemnych, i tych przykrych — które mi się zdarzają, nie jestem w stanie zrozumieć. Ale wiem, że wszystko, co się dzieje, ma swój sens; wiem, że cokolwiek zostaje moim udziałem, cokolwiek zostaje mi zesłane wyrokiem Bożym, zostało zesłane z myślą o moim dobru, gdyż tylko tego chce Bóg, w Którego rękach jest wszystko. W pkt. 1 mojej wypowiedzi wyjaśniłem, że religia pozwala mi na dostrzeżenie optymistycznego

sensu największej nawet tragedii cierpienia. Punkt niniejszy częściowo wiąże się z punktem 1, ale niezupełnie; tutaj chodzi mi o wyzwolenie spod goryczy, jaką daje poczucie absurdu i niepewności.

4. Istnienie poczucia sprawiedliwości. Popularna jest dziś utylitarna koncepcja sprawiedliwości: zło karać, dobro nagradzać, gdyż to jest potrzebne dla prawidłowego funkcjonowania machiny społecznej; w imię większej ilości mieszkań i tańszych skuterów musimy wieszać złodziei mienia społecznego, gdyż złodzieje szkodzą naszemu postępowi gospodarczemu. Ale obok tej utylitarnej koncepcji istnieje także inna. Zawarta jest w słowach: *pereat mundus, fiat iustitia.* W czasie okupacji wymierzano sprawiedliwość w stosunku do gestapowskich oprawców i tym podobnych. Z punktu widzenia sprawiedliwości utylitarnej był to straszny nonsens: korzyść społeczna z zastrzelenia choćby nawet takiego Kutschery (nie mówiąc o pomniejszych) była minimalna w porównaniu z ceną, jaką trzeba było zapłacić. Ale z punktu widzenia sprawiedliwości integralnej sprawa wyglądała zupełnie inaczej; społeczeństwo polskie, świadome ceny tej sprawiedliwości, wołało wówczas: *pereat mundus, fiat iustitia*; mam wrażenie, że to tkwi u podstaw Powstania Warszawskiego i całego może Ruchu Oporu.

Otóż: gdyby człowiek był tylko „na miarę ziemską”, gdyby jego świadomość była li tylko wytworem przystosowania się do warunków, tak jak zmysł węchu u psa czy ostre pazury u kota, to czym tłumaczyć to głębokie poczucie sprawiedliwości integralnej, która jest opoką wszelkich dążeń postępowych i która jest chyba czymś najpiękniejszym wśród wszystkich dzieł ludzkości.

Myślę, że to poczucie sprawiedliwości jest świadectwem istnienia Boga, a ściślej: faktu, że nasza świadomość musiała być ukształtowana przez jakiś czynnik pozadoczesny.

Ale jest i drugi aspekt tego zjawiska. Tyle nieprawości nieukaranej, tyle cnoty skrzywdzonej, poniżonej, zdeptanej... Jako prawnik znam doskonale (i jakże boleśnie odczuwam) niedoskonałość (jest to najłagodniejsze słowo) naszych trybunałów ludzkich. Zresztą na to nie trzeba mieć wykształcenia i praktyki prawniczej, aby o tym wiedzieć... Stąd też zamiłowania do historii. Muza Klio, też za pośrednictwem ludzkich werdyktów, wymierza sprawiedliwość przeszłości. Ale i ona nie jest doskonała; wiemy o tym aż nadto, choć byłoby bardzo ciężko, gdybyśmy do niej mogli się odwoływać z naszą krzywdą i poniżeniem. Próbujemy wymierzania sprawiedliwości za pomocą literatury, jak o tym kiedyś pięknie pisał

Conrad. Ale przecież to są wszystko paliatywy; nie lekceważymy ich, ale przecież nie przeceniamy.

Cóż więc zostaje? Bóg widzi wszystko! Bóg jest milczącym świadkiem, który będzie sądził! Bogu powierzamy naszą krzywdę z największą ufnością, że zostanie ukojona! to jest korona Integralnej Sprawiedliwości i oddychamy z ulgą uświadomiwszy sobie, że wszystko będzie należycie i najlepiej ocenione, że rachunek dobra i zła znajdzie takie saldo, jakie powinno być.

5. Ludzie z tamtego brzegu. Czy mogę błądzić w swych przekonaniach? — gdy zadaję sobie to pytanie z przyjemnością wspominam, że miliony, miliardy ludzi, którzy już przeszli na tamten brzeg świata, wierzyło tak samo, jak ja; ale spośród tych miliardów szczególną siłę daje mi wspomnienie (a może coś więcej niż wspomnienie, może jakiś kontakt, trudny do wyjaśnienia) tych dziesiątków tysięcy, którzy życiem poświadczyli autentyczność swoich przekonań. Godny pożałowania wstręt dzisiejszego piśmiennictwa katolickiego do malowania obrazów świętych zubaża moje możliwości poznawcze; ale przecież mimo tej niezrozumiałej obsesji antymęczenniczej, coś niecoś przenika do wiadomości człowieka poczciwego. Największe wrażenie zrobiła na mnie postać Ojca Kolbe. Kiedyś w „Słowie Powszechnym" czytałem Jego modlitwę; to był wspaniały tekst i jakże żałuję, że — wycięty z gazety — gdzieś mi zaginął. Pamiętam jedynie myśl przewodnią; chodziło o ufność w Boga, o to, że cokolwiek na nas zsyła, trzeba przyjąć z posłuszeństwem, pokorą i — od siebie dodaję — radością. Zaraz potem czytałem fragmenty książki o tymże Ojcu Kolbe. Dla mnie męczeństwo Ojca Kolbe i męczeństwo tylu innych jest mimo wszystko dowodem istnienia Boga.

Dobrze, odpowie ktoś, a czy nie ma ateistów-męczenników? Owszem, są. A więc? Ich jednak męczeństwo — nawet jeśli jest spełnione w imię ateizmu (to się zdarza bardzo rzadko i można by tu zastosować chwyt z regułą i wyjątkami) — jest argumentem przeciw ateizmowi. Każde bowiem męczeństwo w imię idei świadczy o istnieniu w nas pierwiastka idealnego, ponaddoczesnego, dowodzi, że nasza świadomość nie jest skrojona zgodnie z potrzebami instynktu samozachowawczego, doboru naturalnego itp., ale — owszem — może się nawet przeciwstawić temuż instynktowi samozachowawczemu. Każde — nawet takie — męczeństwo świadczy, iż są w życiu sprawy większe, niż życie.

6. Źródło siły. Niewątpliwie jednym z argumentów przemawiających za moją wiarą jest fakt, że w najgorszych chwilach mego

życia modlitwa przynosi mi ukojenie; podobnie uczestnictwo we Mszy św. jest dla mnie źródłem siły duchowej. Fakt, że podobnie ma się rzecz u setek milionów ludzi na świecie, dowodzi pewnej obiektywizacji tego zjawiska.

7. *Potrzeba godności.* Fakt, że zostałem powołany do współpracy z Bogiem, że wyspowiadawszy swą nicość zostaję przez Niego dopuszczony do najintymniejszego kontaktu (nigdy człowiek nie znajduje się tak blisko innego człowieka), że jestem Jego synem — stwarza we mnie poczucie godności i odwagi. Z podniesionym czołem oczekuję wszystkiego, co mnie może spotkać, i w gruncie rzeczy boję się tylko samego siebie: abym popadłszy w jakąś nieprawość, nie obraził Boga. Gdy widzę rozmaite absurdy współczesnego życia (ten tzw. kryzys cywilizacji) — jestem przekonany, że w ostatecznym rachunku wszystko to musi prowadzić do dobrego. Najważniejszą moją troską jest okazać się godnym losu i zadań, które Bóg mi powierzył. Może to wszystko brzmi trochę wyzywająco; zdaję sobie sprawę z niebezpieczeństwa pychy; w miarę swych sił staram się omijać te rafy.

8. *Trudna droga.* Pochodzę z rodziny raczej indyferentnej, wierzyć zacząłem dopiero będąc dorosłym mężczyzną, po studiach wyższych odbytych w Polsce Ludowej. Do założeń wiary doszedłem rozumowo, ale skłonność do rozważań tego rodzaju uważam za Łaskę Bożą, która spośród wszystkiego, co mam — jest rzeczą najcenniejszą. Nigdy nie przestanę za nią dziękować Najwyższemu.

S. J. M. (Słupsk)

LUCYNA RUTOWSKA

REFLEKSJE NA TEMAT WIARY

(ZAMIAST ODPOWIEDZI NA ANKIETĘ)

Kiedy człowiek usiłuje odpowiedzieć — sobie i innym — na pytania tego typu, jak te, które podsuwa ankieta, staje wobec złożonej, wielostronnej rzeczywistości i z pewnością niełatwo mu połapać wszystkie nitki, których splot tworzy zjawisko nazywane „moją wiarą", „moim wątpieniem" czy „moją niewiarą". Jest to trudność nie tylko natury psychologicznej, jaką napotykamy zawsze, gdy chcemy jakiejkolwiek naszej treści wewnętrznej nadać kształt pojęć i słów. To raczej trudność uchwycenia czegoś, co jest jednocześnie rzeczywistością ludzką i Bożą, co ma swoje uwarunkowania życiowe i naturalne, a jednocześnie korzeniami tkwi w innej rzeczywistości; co podlega pewnym prawom i uzasadnieniom logicznym, a jednocześnie należy do świata pozaracjonalnego; co można ujmować w kategoriach poznania i chcenia — wiedząc jednocześnie, że nie mniej decydujący i istotny jest tu czynnik Łaski.

Przy analizowaniu tego rodzaju spraw mogą zawsze grozić dwa niebezpieczeństwa: albo uwzględni się przede wszystkim czynnik ludzki i wszystko zechce się wyjaśnić przy jego pomocy; albo też uzna się za jedynie ważne to, co należy do porządku Łaski, bagatelizując i pomniejszając rolę elementu ludzkiego. W jednym i drugim wypadku analiza będzie niepełna — a więc jakoś nieprawdziwa; ani naturalizm, ani angelizm nie dadzą jasnego i prawidłowego spojrzenia na rzeczywistość wiary. Dopiero zrozumienie prawa współdziałania natury i łaski, wzięcie pod uwagę prawdy, że to, co Boże, buduje się na tym, co ludzkie, pozwala na ujęcie tych spraw z większą prawdą.

Jedno tu jest pewne: wiara jako zjawisko, w którym ma swój udział żywy człowiek i żywy Bóg, która jest jakąś funkcją wzajemnego stosunku Boga i człowieka — nie może być czymś statycznym, niezmiennym, ustalonym w pewien sposób raz na zawsze, nie podlegającym żadnym fluktuacjom. Jest ona rzeczywistością

żywą, a więc dynamiczną: podlega prawom rozwoju i wzrostu, ale także prawom zamierania — i dlatego nie można przechowywać jej jak najcenniejszej nawet pamiątki rodzinnej, którą człowiek składa w bezpiecznym miejscu i nie chce używać ani nawet zbyt często oglądać i dotykać, żeby przypadkiem nie zgubić jej lub nie uszkodzić.

Taki stosunek mają do swojej wiary ci, co uważają, że nie powinno się o niej mówić, nie powinno się jej analizować ani w ogóle ruszać, bo nie wiadomo, co z tego może wyniknąć...

Przedmiotem wiary jest wieczny i niezmienny Bóg; treścią jej jest prawda o Nim, o Jego życiu wewnętrznym, działaniu, stosunku do człowieka i całego stworzenia, o Jego odwiecznych planach i wymaganiach względem stworzeń — i w tym sensie można mówić o stałej i niezmiennej „zawartości" wiary.

Ale można także ująć wiarę od strony odpowiedzi człowieka na tę prawdę, którą Bóg mu o sobie objawia — i tu otwiera się wielkie bogactwo i rozmaitość możliwości. Dotyczą one zarówno dróg, którymi ta niezmienna prawda dochodzi do człowieka — albo też którymi człowiek do tej prawdy dochodzi, jak i stopnia zaangażowania się człowieka wobec niej, intensywności aktu jej przyjęcia, konsekwencji i wierności w odpowiadaniu na nią.

Okoliczności życia, różnego rodzaju sytuacje, spotkania z ludźmi, przyswojone wiadomości, wszystko to, co w jakiś sposób wpływa na kształtowanie się pojęć i postawy człowieka, kształtuje także jego stosunek do wiary; ale prócz sfery wpływów zewnętrznych istnieje jeszcze zagadnienie dyspozycji wewnętrznych, uczciwości myślenia, konsekwencji w dążeniu do poznania prawdy, napięć i słabości woli, wreszcie czynników emocjonalnych.

A więc żeby uczciwie odpowiedzieć na pytanie: „dlaczego wierzę" albo „dlaczego nie wierzę" — nie wystarczy podać po prostu racje rozumowe i logiczne przesłanki, które jakoś podbudowują akt wiary czy też utrudniają go. Rzeczywistość wiary — nawet jeśli się na nią patrzy tylko od strony człowieka — jest o wiele rozleglejsza, głębsza i bardziej złożona.

Nie wystarczy również odpowiedź typu: „otrzymałem łaskę wiary" albo „nie otrzymałem tej łaski". Czy wielu ludzi mogłoby z całą pewnością powiedzieć, że ich niewiara jest istotnie skutkiem braku łaski, skutkiem odmowy pomocy ze strony Boga? A z drugiej strony fakt otrzymania łaski także o niczym jeszcze nie przesądza i nie działa z jakąś nieuniknioną koniecznością.

Słuszniej byłoby chyba mówić o „drodze" czy „życiu" wiary niż o „stanie" wiary, ponieważ wiara nie jest jednorazową, raz na zawsze daną odpowiedzią, ale raczej szeregiem odpowiedzi na

wciąż ponawiane i ciągle inaczej stawiane pytania. Te odpowiedzi muszą być nie tylko teoretyczne, ale także praktyczne. Każda nowa odpowiedź afirmująca przygotowuje w jakiś sposób człowieka do następnego „tak" i wzmacnia jego intensywność. Mówi się wtedy, że wiara rośnie, pogłębia się i zakorzenia. Odwrotnie — każda odpowiedź negatywna utrudnia następne „tak", zmniejsza pewność wiary i może stać się powodem jej osłabienia, a nawet stopniowego zamierania.

Wiara jest nie tylko wynikiem prawidłowo przeprowadzonego rozumowania, zależy nie tylko od sprawności myślenia i grożą jej nie tylko błędy natury logicznej i poznawczej, które łatwo popełnia człowiek. Jest ona także — a może nawet przede wszystkim — wiernością; wiernością Bogu, którego istnienie raz się uznało, wiernością Jego słowu, na którym się człowiek opiera w przekonaniu, że nie może być wprowadzony w błąd — nawet jeśli sam wszystkiego nie wie i nie rozumie; wiernością w odpowiadaniu na Jego wymagania.

Wszystko co żywe podlega prawom życia, a więc prawom odżywiania, wzrostu, rozwoju i zamierania. Nie można się więc dziwić, że wiara słabnie i zamiera, jeśli się jej nie „żywi", jeśli jest poza sferą spraw absorbujących codziennie człowieka, jeśli nie opiera się na coraz głębszym poznawaniu jej treści, na autentycznym życiu modlitwy i miłości, jeśli systematycznie i lekkomyślnie narażana jest na działanie czynników, które ją podkopują. W tym sensie można mówić o odpowiedzialności moralnej za swoją wiarę, a odejście od niej ujmować w kategoriach winy — a nie tylko jako rezultat działania pewnych czynników, na które człowiek nie ma wpływu.

To wszystko nie znaczy wcale, że jeśli człowiek jest wierny łasce wiary, to posiada zawsze jednakową jej pewność, wszystko doskonale rozumie i nie mają do niego dostępu żadne wahania i wątpliwości. Pewność wiary jest inna niż pewność matematyczna, a trudności są często nierozłącznie związane z jej rozwojem. Wiele przykładów pod tym względem można znaleźć w życiu świętych, którzy przecież umieli być doskonale konsekwentni wobec swej wiary. Wystarczy przypomnieć chociażby trudny okres próby wiary, jaki przeżywała „mała" święta Teresa. Ale wątpliwości, które ją męczyły, były dla niej okazją do ciągłego ponawiania aktów wiary i zawierzenia, i ostatecznie nie tylko jej wiary nie osłabiły, ale przeciwnie — pomogły do jej ugruntowania.

Czym innym jest wątpienie, które dowodzi już niewierności i odmówienia Bogu „kredytu zaufania", a czym innym trudności, które mogą być po prostu próbą oczyszczającą i pogłębiającą. Cza-

sem wątpliwości są bodźcem do szukania głębszych uzasadnień i lepszego poznania treści wiary, ale mogą one także być spowodowane chwilową depresją, wyczerpaniem fizycznym i nerwowym, trudnościami życiowymi — i wtedy trzeba po prostu je przeczekać, ponieważ poszukiwania intelektualne w takim stanie niewiele pomogą. Jakaś fluktuacja w dziedzinie wiary wiąże się często z normalnym rytmem ludzkiego życia, które zna doskonale następujące po sobie i przeplatające się „niże" i „wyże"; z jakąś ludzką niestałością i zmiennością, która tym bardziej może występować w dziedzinie spraw wykraczających jakoś poza sferę tego, co dotykalne i sprawdzalne po ludzku, tego co napiera na nas ciągle jako rzeczywistość zmysłowo-doświadczalna. Znajomość siebie pod tym względem może bardzo pomóc do zachowania równowagi wtedy, gdy wiele spraw niepokoi i miesza.

Z wielkim zainteresowaniem śledzi się na ogół drogę do wiary kogoś, kto nie otrzymał jej w dzieciństwie, kto musiał jej mozolnie i pracowicie szukać, przynaglany tęsknotą do prawdy. Ale chyba nie mniej pasjonującą przygodą bywa także ten drugi etap drogi, rozpoczynający się w chwili znalezienia wiary i nawrócenia. Bo nawrócenie, które właściwie każdy człowiek naprawdę wierzący musiał w jakiś sposób przeżyć, nie jest wcale kresem drogi — przeciwnie — jest początkiem wędrówki, jaką odbywa się odtąd we dwoje.

Ta „droga" wiary kończy się zaraz z życiem. Prowadzi Pan Bóg — ale bardzo wiele zależy również od tego, jak człowiek pozwala się prowadzić.

W tej wędrówce pomagają czasem doświadczenia tych, którzy idą razem z nami.

Nasze własne doświadczenia i przezwyciężone trudności mogą czasem pomóc i ułatwić coś innym.

I w tym między innymi można zobaczyć sens przeprowadzonej ankiety.

Lucyna Rutowska

Résumé

Abbé Aleksander Fedorowicz: Méditations sur la foi et l'Evangile

Croire c'est tenir pour vrai ce qu'on nous dit. C'est pourquoi on ne croit pas seulement en quelque chose mais, avant tout, on croit celui qui parle. L'essence du christianisme c'est de croire le Christ. La foi ne sera pas donc une expérience purement subjective. Elle est objective, par là qu'elle comporte une prise de position envers quelqu'un et son message.

La foi chrétienne porte sur l'Évangile ou la Bonne Nouvelle annonçée par Jésus. Dans l'Évangile nous trouvons non seulement la doctrine du Christ mais encore et surtout la Personne même du Fils de Dieu. Nous prenons contact avec Lui pour l'accepter ou le rejeter, l'aimer ou le haïr. Même si on reste indifférent, on l'est envers Lui.

L'Évangile est le livre de la foi. Le Christ exige qu'on le croit, Lui et la Vérité dont Il témoigne. Le rayonnement de sa personnalité est immense puisque ceux qui l'écoutent lui donnent leur foi encore qu'il annonce les choses les plus invraisemblables, surtout pour les juifs de son temps. Car elle ne leur est point facile cette foi. Voir en Christ le véritable Fils de Dieu était pour les juifs une abominable hérésie. Comment un mortel peut-il être Dieu, comment Dieu peut-il devenir homme. Qu'il y a t-il de commun entre „Celui qui Est", l'Éternel, le Créateur infini et incompréhensible et celui qui, fatigué, s'assied au bord du puits, s'endort dans la barque et un jour sera mis en croix, couvert de plaies? Cela dépasse encore leur entendement que Dieu a réellement voulu partager le sort des humains, en assumant du sein maternel leur nature en sa Personne se faire homme tout en restant Dieu. Aujourd'hui encore ceci scandalise beaucoup. Ils ne comprennent pas que Dieu pouvait faire cela sans rien perdre de son infinité, précisement parce qu'il n'y a aucune mesure commune entre Lui et sa créature. La mesure de ce qui est créé est relative; devant Dieu l'univers ne compte pas plus qu'un morceau de pain. Se disant Dieu, le Christ souligne en même temps son humanité. Il se dit fils de l'homme et confesse que le Père est plus grand que lui. Ses lèvres prononcent tout aussi bien „donne-moi à boire" que: „avant qu'Abraham fut, Je Suis".

Tout ceci était inacceptable pour les juifs. Aussi bien une lutte féroce s'engage autour de la personne du Christ. Il faut Le croire, absolument, sans aucune réserve et ce qu'il dit bouleverse et fait regimber. Il faut Lui faire confiance plus qu'à soi, croire dans une ténèbre complète. Intolérable tension psychique. Elle conduira les juifs à vouloir lapider Jé-

sus pour blasphème: „...parce que toi, qui n'es qu'un homme, tu te fais Dieu".

L'annonce de l'Eucharistie (manger Son Corps, boire Son Sang) est un nouveau choc. L'Évangéliste rapporte qu'après ce discours beaucoup s'en allèrent. Mais Pierre dit au Christ: „Seigneur, à qui irons nous? Tu as les paroles de la vie éternelle". Et pourtant les paroles du Christ étaient pour Pierre aussi impossibles à recevoir qu'aux autres auditeurs. Comme eux il ne pouvait pressentir le pain eucharistique distribué aux foules. Mais sans voir il a cru le Christ plus que soi-même; c'est cela l'essence de la foi.

L'Évangile montre le dynamisme de la foi. Elle n'est pas inerte mais croit et oscile, hésite et faiblit. Elle meut les foules, les fait crier *Hosanna*, mais son reflux leur arrache ce cri de haine: crucifie-le! La foi s'effondre chez Judas, mais inquiète Pilate, suscite la fureur des pharisiens, transforme Madeleine, attire Pierre et fait un apôtre du publicain. C'est une force irrésistible qui passera les frontières de Palestine, s'étendra aux générations et survivra les siècles. Grâce a elle surgiront les orphelinats, les hôpitaux, les léproseries et les écoles. L'art la culture européenne — aujourd'hui patrimoine commun de toute l'humanité — y puiseront comme à leur source. Mais la foi doit sa force conquérante à Celui qui l'inspire: le Seigneur Christ.

La foi chrétienne c'est donc de croire quelqu'un parce qu'on le doit. Il n'y a pas moyen-terme. Ou bien Il n'est pas Celui qu'Il disait être, ou bien on doit Le croire. Rien d'étonnant après cela que ceux qui ne croient pas, nient le fait même du Christ pour se justifier de leur incroyance. Car s'Il est, Il est „La Lumière du monde, La Voie, La Vérité et La Vie". Et donc Il n'est pas et jamais n'était. S'Il est, Il est Dieu et homme en personne — c'est absurde et il faut donc, malgré les faits qui éclatent aux yeux, le rejeter dans le néant. Pour les prêtres des juifs la situation était autre. Ils n'avaient pas pour eux cet abîme de vingt siècles pour y engloutir et faire disparaître le Christ. Alors, à court de solution et parce qu'ils ne voulaient pas croire, ils Le tuèrent. Ils ne craignirent plus cette chair ensanglantée, rivée au gibet. Mais Jésus, mis au tombeau, ressuscita. Les princes des prêtres comprirent donc qu'ils firent erreur et que la question du Christ pour eux était loin d'etre résolue. Logiques avec eux-mêmes, ils continuèrent à nier les faits et firent répandre le bruit que les disciples dérobèrent le corps de Jésus, pour faire croire à sa resurrection.

Par contre, la foi des disciples, obnubilée durant la Passion, renait victorieuse devant l'évidence des faits. Thomas résiste le plus longtemps. Il se défend devant l'impossible. Cependant, lui aussi doit céder devant les preuves manifestes. Et Jésus lui dira: „Parce que tu me vois, tu crois. Heureux ceux qui croiront sans avoir vu".

L'intention de l'auteur est de conduire la pensée du lecteur à travers les questions les plus discutées touchant le problème de la foi. L'Auteur s'efforce d'aborder les problèmes franchement sans dissimuler les difficultés. Il tâche au contraire de les faire ressortir pour chercher ensuite, toujours ensemble avec le lecteur, la solution juste.

La première section traite de l'acte de foi en tant que détermination raisonnable de l'homme. L'Auteur explique le sens de la question et montre comment le caractère rationnel de la foi et sa surnaturalité essentielle ne s'excluent pas. Il répond ensuite à l'objection tirée de l'expérience selon laquelle la foi des enfants et des gens simples manquerait de fondement rationnel, puisqu'ils sont pratiquement incapables d'apprécier les *praeambula fidei*. Cela mène l'auteur à discuter le problème de la certitude morale basée sur le témoignage humain. Cette certitude morale constitue une base suffisante pour que les actes qui s'y appuient puissent être considérés comme actes raisonnables.

Cette conclusion fait surgir un nouveau problème: si la foi se base sur une certitude morale humaine, la certitude de la foi elle-même ne peut être d'un ordre supérieur, comme le pont ne peut supporter plus que ne le permet la force de ses piliers, et la résistence d'une chaîne ne peut surpasser celle du plus faible parmi ses anneaux. Ce problème est discuté dans la deuxième section où il est montré que de fait la certitude de la foi est supérieure à la certitude naturelle des préambules, et qu'il n'y a là aucune contradiction. Pour expliquer cela l'auteur a recours à l'image d'un pont construit sur de faibles piliers en bois, qui en même temps est un pont suspendu et se trouve soutenu par en-haut au moyen de rubans d'acier. Cette image doit rendre intelligible l'indépen dance relative du degré et de la force de la foi par rappor à sa substructure intellectuelle. La raison de cette indépen dance doit être cherchée dans la lumière de Dieu communiquée à l'homme qui ne dépend pas ontologiquement de cette substructure.

Cette affirmation menace de compromettre le rôle et l'importance de l'apologétique. C'est pour éviter cette conclusion fausse, que l'auteur insiste, dans la troisième section, sur la force du rempart intellectuel de l'Église. Il dénonce un réveil de tendances fidéistes, émanant d'un certain découragement de la pensée et insiste sur l'actualité durable des arguments apologétiques, dont il passe certains brièvement en revue (prophéties, Résurrection du Christ, historicité du Christ, existence de Dieu, sainteté, miracles, relations des chrétiens avec le Christ vivant). Il s'arrête plus longuement sur l'argument tiré de la permanence de l'Église et son unité à travers le temps et l'espace. Sans forcer la conviction du lecteur il l'engage simplement à regarder, réfléchir, interroger.

Dans la quatrième section il est affirmé qu'une des sources principales de difficultés contre la foi c'est sa présentation sous forme de système doctrinal. Une telle présentation de la foi fausse l'image du Dieu Révélateur, comme si le but

de la Révélation était d'imposer à l'homme une manière de penser. Elle fausse également l'image du christianisme, qui apparaît comme n'étant qu'un entre plusieurs systèmes doctrinaux et non pas comme quelque chose d'absolument unique. L'Auteur montre que le kérygme apostolique était un témoignage, l'annonce d'un fait unique et non pas premièrement transmission d'un système doctrinal. C'était un appel à prendre personnellement position vis-à-vis de ce fait, qui est la venue de Dieu dans le monde et l'invitation à l'amitié avec Dieu. Rejeter le Christianisme ce n'est donc pas rejeter une doctrine pour choisir une autre. C'est beaucoup plus, c'est rejeter Dieu et son Christ. Recevoir le Christianisme c'est obéir à l'appel personnel de Dieu et aller au devant de Lui.

Dans la dernière section l'auteur répond à l'objection: si la foi est vraiment certaine, comment le doute est-il possible? Il a recours encore une fois à une image: une salle bien éclairée... à l'extérieur ce sont les ténèbres. Celui qui est à l'intérieur de la salle voit les objets qui s'y trouvent, il a la certitude qu'ils y sont, mais il reste libre de sortir du cercle lumineux et de rentrer dans la nuit qui l'environne. S'il s'y décide, il cesse de voir. La foi est donc affaire de volonté plus que d'intelligence. Puisque la foi est une grâce, une lumière surnaturelle et non pas une lumière naturelle, on peut s'y soustraire, et c'est par un acte de volonté que cela s'accomplit. Une conviction contraire à la foi n'est possible chez le croyant qu'à condition de cette soustraction préalable, qui est désobéissance et infidélité. L'abandon de la foi est donc un acte coupable.

En conclusion l'auteur attire l'attention de ses lecteurs incroyants sur l'importance capitale du fait qu'au milieu de l'incertitude générale qui règne dans le monde, au sujet des plus graves questions concernant notre destinée, il y a des hommes qui affirment qu'ils sont en possession de certitudes essentielles, et ces hommes paraissent honnêtes et responsables, conscients du crime qu'il y aurait à enseigner une fausse doctrine aux humains. Ces hommes ont du coeur et disent ouvertement, que ce qu'ils ont est un don de Dieu pour tous et ne leur appartient pas en propre. Serait-il vraiment si imprudent de les prendre au sérieux? Peut-être ne serait-il pas tout à fait insensé au milieu d'un monde qui se débat dans le chaos et l'incertitude de suivre le principe *credendum est amanti*??...

La foi catholique est-elle possible à l'époque du culte de la technique et de la science? On peut signaler trois tendances qui se manifestent dans l'attitude de l'homme moderne:

1) La certitude d'un développement infini de l'humanité, qu'inspire le progrès actuel des sciences.

2) Le respect pour l'autorité des savants et des techniciens.

3) L'assurance, que chaque homme peut atteindre le plein épanouissement de ses puissances.

On peut se servir d'un modèle géométrique de l'espace à plusieurs dimensions pour énoncer, en termes scientifiques (en tenant compte de l'analogie théologique), le concept fondamental de la transcendance de Dieu: le surnaturel y est représenté par les dimensions au-delà des dimensions naturelles.

Puisque l'homme, par ses propres moyens, ne peut atteindre que le naturel, il lui faut un secours divin pour lui prêter des forces surnaturelles. C'est par le mystère de l'Incarnation que le surnaturel devient accessible aux hommes. L'Eglise catholique, qui est le corps mystique de Dieu incarné, est le seul intermédiaire, l'unique „instrument" surnaturel par lequel l'homme participe à la vie divine. Les puissances de l'homme et ses actions subissent alors une amplification surnaturelle. Pour se servir de cet „instrument" surnaturel, il faut „s'embarquer" dans l'église. Il s'en suit une extension surnaturelle de toutes les dimensions naturelles de l'homme.

On devient croyant en s'adressant délibérément à l'Eglise ayant en vue une amplification surnaturelle de la connaissance de Dieu. Croire c'est connaître Dieu par l'intermédiaire de l'Eglise.

Les trois tendances, signalées au début, ne sont que l'expression naturelle de la soif du surnaturel:

1) La certitude d'un développement infini de l'humanité n'est que l'expression du désir d'une plénitude parfaite, que Dieu seul peut assouvir.

2) Le respect pour l'autorité des savants et des techniciens n'est que l'expression du besoin d'une parfaite organisation sociale, qui se réalise dans l'unité organique surnaturelle de tous les membres de l'Eglise catholique.

3) L'assurance, que chaque homme peut atteindre le plein épanouissement de ses puissances, n'est que l'expression de l'aspiration individuelle à la perfection surnaturelle, qui est accordée par la grâce.

TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 12.—

